أساس التقديس

في

علم الكلام

ملتزم الطبع والنشر
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

أساس التقديس

في

علم الكلام

تأليف

الامام فخر الدين أبي عبدالله محمد بن عمر بن الحسين
الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

ويليه :

الدرة الفاخرة

في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء
في وجود الله تعالى وصفاته، ونظام العالم
للشيخ ملا عبد الرحمن الجامي

مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر
١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م / ٦٣٣

55347

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ

[قرآن كريم]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام فخر الدين « محمد بن عمر الرازى » تغمده الله بغفرانه :

الحمد لله الواجب وجوده وبقاؤه . الممتنع تغيره وفناؤه . العظيم قدره واستعلاؤه . العميم نعماؤه وآلاؤه . الدال على وحدانيته أرضه وسماؤه . المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل صفاته وأسماؤه ، فاستواؤه قهره واستيلاؤه ، ونزوله برّه وعطاؤه ، ومجيئه حكمه وقضاؤه وَوجهه وجوده أو جوده وحباؤه ، وعينه حفظه ، وعونه اجتباؤه ، وضحكه عفوه أو إذنه وارتضاؤه ، ويده إنعامه وإكرامه واصطفاؤه ، ولا يجرى فى الدارين من أفعاله إلا مايريده ويشاؤه . العظمة إزاره ، والكبرياء رداؤه .

أحمده على جزيل نعمه ، وجميل كرمه ، وأشهد أن لا إله إلا الله [وحده] لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالهدى

ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيراً .

أما بعد : فانى وإن كنت ساكنا فى أقاصى بلاد المشرق الا أنى سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على أن السلطان المعظم العالم العادل المجاهد سيف الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، أفضل سلاطين الحق واليقين «أبا بكر بن أيوب» لا زالت آيات راياته فى تقوية الدين الحق ، والمذهب الصدق ، متصاعدة إلى عنان السماء ، وآثار أنوار قدرته ومكنته باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء ، أفضل الملوك وأكمل السلاطين فى آيات الفضل ، وبينات الصدق ، وتقوية الدين القويم ، ونصرة الصراط المستقيم ، فأردت أن أتحفه بتحفة سنية وهدية مرضية فأتحفته بهذا الكتاب الذى سميته :

بأساس التقديس (١)

على بعد الدار ، وتباين الأقطار ، وسألت الله الكريم أن ينفعه به فى الدارين بفضله وكرمه ، ورتبته على أربعة أقسام :

القسم الأول فى الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز ، وفيه فصول :

---

(١) هكذا فى بعض النسخ القديمة ، وفى كشف الظنون « تأسيس التقديس » فى الكلام : للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ألفه للملك العادل سيف الدين ، وأرسله إليه هدية اهـ .

الفصل الأول

في تقرير المقدمات التي يجب إيرادها قبل الخوض في الدلائل ، وهي ثلاثة :

المقدمة الأولى : اعلم أنا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه ههنا أو هنالك ، أو نقول : انا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات ، أو نقول : انا ندعي وجود موجود غير حالّ في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الستّ التي للعالم ، هذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد .

ومن المخالفين من يدعي أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا : لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين ، فانه لا بد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه مختصا بجهة من الجهات الست المحيطة به ، قالوا : وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة باطل في بداية العقول . واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حالّ في العالم ولا مباين عنه بالجهة إبطالا للضروريات ، والقدح في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح في الأصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معاً ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه

المقدمة ليست من المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاشكال ، فنقول :
الذى يدل على أن هذه المقدمات ليست بديهية وجوه :

الأول : أن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا مختص بشىء من الجهات ، وأنه تعالى غير حالّ فى العالم ولا مباين عنه فى شىء من الجهات ، ولو كان فساد هذه المقدمات معلوما بالبديهة لكان إطباق أكثر العقلاء على انكارها ممتنعاً ، لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على انكار الضروريات ، بل نقول : الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة ، ولا حالة فى المتحيزة مثل العقول والنفوس والهيولى ، بل زعموا أن الشىء الذى يشير إليه كل إنسان بقوله : أنا موجود ليس بجسم ولا جسمانى ، ولم يقل أحد بأنهم فى هذه الدعوى منكرون للبديهيات ، بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل معمر بن عباد السلمى من المعتزلة ، ومثل محمد بن نعمان من الرافضة ، ومثل أبى القاسم الراغب ، وأبى حامد الغزالى من أصحابنا ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ، ولا حالّ فى المتحيز قول مدفوع فى بداية العقول .

الثانى : أنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالا فى العالم ، ولا مبايناً عنه فى شىء من الجهات الست ، وعرضنا على العقل أيضاً أن الواحد نصف الاثنين ، وأن النفى والاثبات لا يجتمعان وجدنا

العقل متوقفاً فى المقدمة الأولى جازما فى المقدمة الثانية ، وهذا التفاوت معلوم بالضرورة ، وذلك يدل على أن العقل غير قاطع فى المقدمة الأولى لا بالنفى ولا بالاثبات ، غاية مافى الباب أنا نجد من أنفسنا ميلا إلى القول بأن كل ماسوى العالم لابد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة والحيز إلا أنا نقول : لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين علمنا أنه غير قاطع بأن ماسوى العالم لابد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة ، بل هو مجوّز لنقيضه . وإذا ثبت هذا فنقول : ان ذلك الظن إنما حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا فى المحسوسات ، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شىء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات ، فهذا الميل إنما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة .

الثالث : أنا إذا قلنا الموجود . إما أن يكون متحيزاً ، أو حالا فى المتحيز ، أو لامتحيزاً ولا حالا فى المتحيز وجدنا العقل قاطعاً لصحة هذا التقسيم ، ولو قلنا : الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالا فى المتحيز ، واقتصرنا على هذا القدر علمنا بالضرورة أن هذا التقسيم غير تام ، ولا منحصر ، وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث ، وهو أن يقال ، وإما أن لا يكون متحيزاً ولا حالا فى المتحيز ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا بالضرورة أن احتمال هذا القسم ، وهو وجود موجود لا يكون متحيزاً

ولا حالا فى المتحيز قائم فى العقول من غير مدافعة ، ولا منازعة ، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ، ولا باثباته إلا بدليل منفصل .

الرابع : أنا نعلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة فى مفهوم الانسانية ، ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها ، وما به المشاركة غير مابه الممايزة ، وهذا يقتضى أن يقال الانسانية من حيث هى انسانية مجرد عن الشكل المعين ، فالانسانية من حيث هى هى معقول مجرد ، فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ماهو معقول مجرد ، وإذا كان كذلك فكيف يستبعد فى العقل أن يكون خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال .

الخامس : أن كل ماهية فانا إذا اعتبرناها بحدّها وحقيقتها ، فانا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز فكيف والانسان إذا كان مستغرق الفكر فى تفهم أن حدّ العلم ماهو ؟ ، وحد الطبيعة ماهو ، فانه فى تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لابد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة . وهذا يقتضى أنه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار .

السادس : وهو أن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية فى إستخراج مسئلة معضلة قد يقول فى نفسه إنى قد حكمت بكذا أو عقلت ، فحال ما يقول فى نفسه إنى عقلت كذا وحكمت بكذا يكون عارفا بنفسه ، إذلولم يكن عارفا بنفسه لامتنع منه أن يحكم على ذاته

بأنه حكم بكذا أوعرف كذا مع أنه فى تلك الحالة قد يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة ، وعن معنى الشكل والمقدار فضلا عن أن يعلم كون ذاته فى الحيز أو كون ذاته موصوفة بالشكل والمقدار ، فثبت أن العلم بالشىء قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره ، وذلك يفيد القطع بأن الشىء المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا .

السابع : إنا نبصر الأشياء إلا أن القوّة الباصرة لا تبصر بنفسها ، وكذلك القوّة الخيالية تتخيل الأشياء إلا أن هذه القوّة لا يمكنها أن تتخيل نفسها فوجود القوّة الباصرة يدل على أنه لايجب أن يكون كل شىء متخيلا ، وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور .

الثامن : ان خصومنا لا بدّ لهم من الاعتراف بوجود شىء على خلاف حكم الحس والخيال ، وذلك لأن خصومنا فى هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة ، أما الكرّامية فانا إذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشارا إليه بالحس لكان ذلك الشىء إما أن يكون منقسما فيكون مركبا وأنتم لاتقولون بذلك ، وإما أن يكون غير منقسم فيكون فى الصغر والحقارة مثل النقطة التى لا تنقسم ومثل الجزء الذى لا يتجزأ وأنتم لا تقولون بذلك ، فعند هذا الكلام قالوا : إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ، ومع هذا فانه ليس بصغير ولا حقير ، ومعلوم أن هذا الذى التزموه مما لا يقبله الحس والخيال ، بل لا يقبله العقل أيضا ، لأن المشار إليه بحسب الحس ان حصل له امتداد فى الجهات والأحياز كان أحد

جانبيه مغايرا للجانب الثانى ، وذلك يوجب الانقسام فى بديهة العقل ، وإن لم يحصل له امتداد فى شىء من الجهات لا فى اليمين ، ولا فى اليسار ولا فى الفوق ولا فى التحت كان نقطة غير منقسمة ، وكان فى غاية الصغر والحقارة . فاذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيما غير متناه فى الامتداد كان هذا جمعاً بين النفى والاثبات ، ومدفوعاً فى بداية العقول . وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضاً معترفون بأن ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات ، فانه تعالى لا يساوى هذه الذوات فى قبول الاجتماع ، والافتراق ، والتغير والفناء ، والصحة ، والمرض ، والحياة ، والموت إذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات فى هذه الصفات لزم إما افتقاره إلى خالق آخر ، ولزم التسلسل أو لزم القول بأن الامكان والحدوث غير محوج إلى الخالق وذلك يلزم منه نفى الصانع فثبت أنه لابدّ لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التى بها امتازت عن سائر الذوات مالا يصل الوهم والخيال إلى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال ، وإذا كان الأمر كذلك فأىّ استبعاد فى وجود موجود غير حالّ فى العالم ، ولامباين بالجهة للعالم ، وإن كان الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود . وأيضاً فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف ماهو ثابت للخلق فأثبتوا لله

تعالى وجهاً بخلاف وجوه الخلق ، ويداً بخلاف أيدى الخلق ، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذى ذكروه مما لا يقبله الخيال والوهم ، فاذا عقل اثبات ذلك على خلاف الوهم والخيال فأىّ استبعاد فى القول بأنه تعالى موجود ، وليس داخل العالم ، ولاخارج العالم ، وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن ادراك هذا الموجود .

التاسع : إن أهل التشبيه قالوا : العالم والبارى موجودان ، وكل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه . قالوا والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة . قالوا والقول بالحلول محال فتعين كونه مباينا للعالم بالجهة فبهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة . وأهل الدهر قالوا : العالم والبارى موجودان ، وكل موجودين فاما أن يكون وجودهما معا أوأحدهما قبل الآخر ، ومحال أن يوجدالعالم والبارى معا وإلا لزم إماقدم العالم أوحدوث البارى، وهمامحالان فثبت أن البارى قبل العالم . ثم قالوا : والعلم الضرورى حاصل بأن هذه القبلية لا تكون إلا بالزمان والمدة ، وإذا ثبت هذا فتقدّم البارى إن كان بمدة متناهية لزم حدوث البارى ، وإن كان بمدّة لا أوّل لها لزم كون المدّة قديمة فأنتجوا بهذا الطريق قدم المدّة والزمان .

فنقول : حاصل هذا الكلام أن المشبهة زعمت أن مباينة البارى تعالى عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة ، وأنتجوا منه كون الاله فى الجهة ، وزعمت الدهرية أن تقدّم البارى على العالم لا يعقل حصوله إلا بالزمان ، وأنتجوا

منه قدم المدّة . وإذا ثبت هذا فنقول : حكم الخيال فى حق الله تعالى اما أن يكون مقبولا أو غير مقبول ، فان كان مقبولا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهر ، وهو أن يكون البارى متقدّما على العالم بمدة غير متناهية ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا . والمشبهة لا يقولون بذلك . والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة ، وهو مباينة البارى عن العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون البارى مكانيا ، وهم لا يقولون به . فصار هذا النقض وارداً على الفريقين . وأما إن قلنا حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة فى ذات الله تعالى وفى صفاته ، فحينئذ نقول قول المشبهة : إن كل موجودين فلا بدّ وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه بالجهة قول خيالىّ باطل . وقول الدهرى بأن تقدّم البارى على العالم لا بدّ وأن يكون بالمدّة والزمان قول خيالى باطل . وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته ، وذلك هو المنهج القويم ، والصراط المستقيم .

العاشر : إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفة ذات الله تعالى . ثم المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال : أما تقرير هذا المعنى فى أفعال الله تعالى فذاك من وجوه :

أحدها أن الذى شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتا وانقلاب النبات جزء بدن الانسان . فأما حدوث الذوات

ابتداء من غير سبق مادة وَطينة فهذا شيء ماشاهدناه ألبتة ، ولا يقضي بجوازه وهمنا وخيالنا مع أنا سلمنا أنه تعالى هو المحدث للذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة .

وَثانيها : أنا لا نعقل حدوث شيء وتكوّنه إلا في زمان مخصوص . ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة .

وَثالثها : أنا لا نعقل فاعلا يفعل بعد مالم يكن فاعلا إلا لتغير حالة وتبدل صفة . ثم انا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم من غير شيء من ذلك .

ورابعها : أنا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا لجلب منفعة أولدفع مضرة ، ثم انا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من هذا . وأما تقرير هذا المعنى في الصفات فذلك من وجوه :

أحدها : أنا لا نعقل ذاتا يكون عالما بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة ، وأنا إذا جربنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر . ثم انا مع ذلك نعتقد أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال .

وثانيها : أنا نرى أن كل من فعل فعلا ، فلا بدّ له من آلة وأداة ، وأن الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلالة والمشقة لذلك الفاعل . ثم انا

نعتقد أنه تعالى يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلالة .

وثالثها : أنا نعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلى وتحت الأرضين السفلى . ومعلوم أن الوهم البشرى والخيال الانسانى قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود مع أنا نعتقد أنه تعالى كذلك . فثبت أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله سبحانه وتعالى وصفاته ، ومع ذلك فانا نثبت الأفعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال ، وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجلّ وأغمض من معرفة كنه الصفات ، فلما عزلنا الوهم والخيال فى معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلهما فى معرفة الذات أولى وأحرى . فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك هو تمام المطلوب وبالله التوفيق ، ونختم هذا الباب بما روى عن ارسطاليس أنه كتب فى أوّل كتابه فى الالهيات (من أراد أن يشرع فى المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى) . قال الشيخ رضى الله عنه : وهذا الكلام موافق للوحى والنبوة فانه ذكر مراتب تكوّن الجسد فى قوله تعالى : ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين. فلما آل الأمر إلى تعلق الروح بالبدن ، قال : ثم أنشأناه خلقاً آخر ، وذلك

كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال ، بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة فلهذا السبب قال: ثم أنشأناه خلقاً آخر. فكذلك الانسان إذا تأمل فى أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها فذلك له قانون ، فاذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلا آخر بخلاف العقل الذى به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات ، وهذا آخر الكلام فى هذه المقدمة ، وبالله التوفيق .

المقدمة الثانية : انه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه ، وانه ليس يلزم من نفى النظير والشبيه نفى ذلك الشىء ، ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن بديهية العقل لاتستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ماسواه مخالفاً له فى تلك الخصوصية . وإذا لم يكن هذا مدفوعا فى بداية العقول علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشىء عدم ذلك الشىء .

الحجة الثانية : هى أن وجود الشىء إما أن يتوقف على وجود ما شابهه أو لا يتوقف ، والأول باطل ، لأن الشيئين لو كانا متشابهين وجب استواؤهما فى جميع اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثانى توقف وجود الثانى على وجود الأول ، بل توقف كل واحد منهما

على نفسه ، وذلك محال فى بداية العقول ، فثبت أنه لا يتوقف وجود الشئ على وجود نظير له فلا يلزم من نفى النظير نفيه .

الحجة الثالثة : هى أن تعين كل شئ من حيث انه هو ممتنع الحصول فى غيره، وإلا لكان ذلك الشئ عين غيره ، وذلك باطل فى بداية العقول ، فثبت أن تعين كل شىء من حيث انه هو ممتنع الحصول فى غيره . فعلمنا أن عدم النظير والمساوى لا يوجب القول بعدم الشئ ، فظهر فساد قول من يقول انه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً ، فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله تعالى ، وبينا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشىء ، فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة : اعلم أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا فنهم من يقول انه على صورة الانسان . ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة الانسان الشابّ ، وعن مشبهة اليهود أنه على صورة انسان شيخ وهم لا يجوّزون الانتقال والذهاب والمجىء على الله تعالى ، وأما المحققون من المشبهة فالمنقول منهم أنه تعالى على صورة نور من الأنوار .

وذكر أبو معشر المنجم أن سبب اقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم : هو أن القوم فى الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ،

وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الاله وأوثانا أخرى على أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الاله والملائكة ، فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع عن مذهب المشبهة :

واعلم أن كثيراً من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون على الله تعالى . وأما الكرّامية فهم لا يقولون بالأعضاء والجوارح ، بل يقولون انه مختص بما فوق العرش . ثم ان هذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة : فانه تعالى إما أن يقال انه ملاق للعرش ، واما أن يقال انه مباين عنه ببعد متناه ، واما أن يقال انه مباين ببعد غير متناه ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية ، واختلفوا أيضاً فى أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم وبينهم اختلاف فى ذلك ، فهذا تمام الكلام فى المقدمات ، وبالله التوفيق .

الفصل الثانى

فى تقدير الدلائل السمعية على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة .

الحجة الأولى . قوله تعالى : قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد . واعلم أنه قد اشتهر فى التفسير أن النبىّ صلى الله عليه وسلم سئل عن ماهية ربه ، وعن نعته وصفته فانتظر الجواب من

الله تعالى فأنزل الله تعالى هذه السورة . إذا عرفت ذلك فنقول : هذه الصورة يجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات ، لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال المتشابه ، بل وأنزلها عند الحاجة ، وذلك يقتضى كونها من المحكمات لا من المتشابهات ، وإذا ثبت هذا وجب الجزم بأنّ كلّ مذهب يخالف هذه السورة يكون باطلا . فنقول: ان قوله تعالى ـ أحد ـ يدل على نفى الجسمية ونفى الحيز والجهة . أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك ينافى الوحدة ، وقوله ـ أحد ـ مبالغة فى الواحدية فكان قوله: أحد منافياً للجسمية ، وأما دلالته على أنه ليس بجوهر ، فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم يقولون : إن كل متحيز فلا بدّ وأن يتميز أحد جانبيه عن الثانى ، وذلك لأنه لا بدّ من أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدّامه عن خلفه وفوقه عن تحته ، وكل ما تميز فيه شىء عن شىء فهو منقسم ، لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين ، فلوكان يمينه عين يساره لاجتمع فى الشىء الواحد أنه يمين وليس بيمين ، ويسار وليس بيسار فيلزم اجتماع النفى والاثبات فى الشىء الواحد وهو محال . قالوا فثبت أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد ، فلما كان الله تعالى موصوفاً بأنه أحد وجب أن لا يكون متحيزاً أصلا ، وذلك ينفى كونه جوهراً ، وأما الذين

يثبتون الجوهر الفرد فانه لا يمكنهم الاستدلال على نفى كونه تعالى جوهراً من هذا الاعتبار ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على نفى كونه جوهراً من وجه آخر . وبيانه : هو أن الأحد كما يراد به نفى التركيب والتألف فى الذات فقد يراد به أيضاً نفى الضد والندّ ، ولو كان تعالى جوهراً فرداً لكان كل جوهر فرد مثلا له ، وذلك ينفى كونه أحداً ، ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى ـ ولم يكن له كفواً أحد ـ ولوكان جوهراً لكان كل جوهر فرد كفواً له ، فدلت هذه السورة من الوجه الذى قررناه على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن لا يكون فى شىء من الأحياز والجهات ، لأن كل ما كان مختصاً بحيز وجهة ، فان كان منقسما كان جسما وقد بينا ابطال ذلك ، وإن لم يكن منقسما كان جوهراً فرداً ، وقد بينا أنه باطل ، ولما بطل القسمان ثبت أنه يمتنع أن يكون فى جهة أصلا فثبت أن قوله تعالى ـ أحد ـ يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا فى حيز وجهة أصلا .

واعلم أنه تعالى كما نصّ على أنه تعالى واحد فقد نصّ على البرهان الذى لأجله يجب الحكم بأنه أحد ، وذلك أنه قال ـ هو الله أحد ـ وكونه إلهاً يقتضى كونه غنيا عما سواه ، وكل مركب فانه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو

مفتقر إلى غيره وكونه إلهاً يمنع من كونه مفتقراً إلى غيره ، وذلك يوجب القطع بكونه أحداً ، وكونه أحداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا فى حيز وجهة ، فثبت أن قوله تعالى : هو الله أحد برهان قاطع على ثبوت هذه المطالب . وأما قوله ـ الله الصمد ـ فالصمد هو السيد المصمود إليه فى الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة ، أما بيان دلالته على نفى الجسمية فمن وجوه :

الأوّل : أن كل جسم فهو مركب ، وكل مركب ، فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو محتاج إلى غيره والمحتاج إلى الغير لا يكون غنيا محتاجاً إلى غيره ، فلم يكن صمداً مطلقاً .

الثانى : لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج فى الابصار إلى العين ، وفى الفعل إلى اليد ، وفى المشى إلى الرجل ، وذلك ينافى كونه صمداً مطلقاً .

الثالث : أنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها فى اللوازم ، فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض لزم كون الكل محتاجا إلى ذلك الجسم ولزم أيضاً كونه محتاجا إلى نفسه وكل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالا وجب أن لا يحتاج إليه شىء من الأجسام ولو كان كذلك لم يكن صمداً على الاطلاق . وأما بيان دلالته

على أنه تعالى منزه عن الحيز وَالجهة ، فهو أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان إما أن يكون حصوله فى الحيز المعين واجباً أو جائزاً ، فان كان واجباً فحينئذ يكون ذاته تعالى مفتقراً فى الوجود والتحقق إلى ذلك الحيز المعين ، وأما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنيا عن ذاته المخصوص لأنا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى فى ذلك الحيز المعين لم يبطل ذلك الحيز أصلا ، وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا إلى ذلك الحيز فلم يكن صمداً على الاطلاق ، أما ان كان حصوله فى الحيز المعين جائزا لا واجباً فحينئذ يفتقر إلى مخصص يخصصه بالحيز المعين ، وذلك يوجب كونه محتاجا وينافى كونه صمداً . وأما قوله تعالى ـ ولم يكن له كفواً أحد ـ فهذا أيضا يدل على على أنه ليس بجسم ولا جوهر ، لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة ، فلو كان تعالى جوهراً لكان مثلا لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر كفؤا له ، ولو كان جسما لكان مؤلفا من الجواهر ، لأن الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود الالزام المذكور ، فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وَلا حاصل فى مكان وحيز .

واعلم أنه كما أن الكفار لما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن صفة ربه فأجاب الله بهذه الصورة الدّالة على كونه تعالى منزها عن أن يكون جسما أو جوهراً أو مختصا بالمكان فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى . فقال ـ ومارب العالمين ـ ثم ان موسى لم

يذكر الجواب عن هذا السؤال إلا بكونه تعالى خالقاً للناس ومدبراً لهم وخالق السموات والأرض ومدبراً لهما ، وهذا أيضاً من أقوى الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا فى جهة ، لأنا سنبين إن شاء الله تعالى أن كون الشىء حجما ومتحيزاً عين الذات ونفسها وحقيقتها لا أنه صفة قائمة بالذات . وأما كونه خالقاً للأشياء ومدبراً لها ، فهو صفة ولفظة ما سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة ، فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قوله ـ ومارب العالمين ـ بذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب منه بذكر كونه خالقاً ، ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ ، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال ولا يذكر فى مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جوابا متجها لازما ، ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى ما كان متحيزاً فلا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى إلا بأنه خالق مدبر ، فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً ، وكان سؤال فرعون ساقطاً فاسداً فثبت أنه كما أن جواب محمد صلى الله عليه وسلم عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز . فكذلك جواب موسى عليه السلام . أما الخليل صلى الله عليه وسلم ، فقد حكى الله تعالى عنه فى كتابه بأنه استدل بحصول التغير فى أحوال الكواكب على حدوثها ، ثم قال عند تمام الاستدلال ـ وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا مسلما ـ .

وَاعلم أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيز والجهة ، أما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز فمن وجوه :

أحدها : أنا سنبين إن شاء الله تعالى أن الأجسام متماثلة . فاذا ثبت ذلك ، فنقول : ماصح على أحد المثلين وجب أن يصح على المثل الآخر ، فلو كان تعالى جسما أو جوهراً وجب أن يصح عليه كل ماصح على غيره ، وَأن يصح على غيره كل ماصح عليه وذلك يقتضى جواز التغير عليه ، ولما حكم الخليل عليه السلام بأن المتغير من حال إلى حال لا يصلح للالهية ، وثبت أنه لو كان جسما لصحّ عليه التغير لزم القطع بأنه تعالى ليس بمتحيز أصلا .

الثانى : أنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال ـ وجهت وجهى للذى فطر السموات وَالأرض ـ فلم يذكر من صفات الله تعالى إلا كونه خالقا للعالم ، والله تعالى مدحه على هذا الكلام وعظمه ، فقال ـ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ـ ولوكان إله العالم جسما موصوفا بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل العلم به تعالى إلا بعد العلم بكونه جسما متحيزاً ، ولو كان كذلك لما كان مستحقا للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقا للعالم ، فلما كان هذا القدر من المعرفة كافيا فى كمال معرفة الله تعالى دلّ ذلك على أنه تعالى ليس بمتحيز

الثالث : أنه تعالى لو كان جسماً لكان كل جسم مشاركا له فى تمام الماهية ، فالقول بكونه تعالى جسما يقتضى اثبات الشريك لله تعالى ،

وذلك ينافى قوله : وأما أنا من المشركين ، فثبت بما ذكرناه أن العظماء من الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والجهة فبالله التوفيق .

الحجة الثانية : من القرآن قوله تعالى ـ ليس كمثله شيء ـ ولو كان جسما لكان مثلا لسائر الأجسام فى تمام الماهية لأنا سنبين إن شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة أن الأجسام كلها متماثلة ، وذلك كالمناقض لهذا النص. فان قيل لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى وإن كان جسما إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام كما أن الانسان والفرس وإن اشتركا فى الجسمية لكنهما مختلفان فى الأحوال والصفات ، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الانسان فكذا هنا ؟ والجواب من جهتين :

الأولى : أنا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة فى تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام وذلك يخالف هذا النص ، والانسان والفرس ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر والاختلاف إنما وقع فى الصفات والأعراض والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات ، لأن الأشياء المتماثلة في تمام الذات ، والماهية لا يجوز اختلافها فى اللوازم ، فلو كان البارى تعالى جسما لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات ، ولو كان

كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص ، وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم .

الثانى : أن بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركا لسائر الأجسام فى الجسمية ومخالفاً لها فى الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة فى ذات الله تعالى ، لأن الجسمية مشترك فيها بين الله وبين غيره وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى و بين غيره ، ومابه المشاركة غير ما به الممايزة ، وذلك يقتضى وقوع التركيب فى ذاته المخصوصة ، وكل مركب ممكن لا واجب على ما بيناه ، فثبت أن هذا السؤال ساقط والله أعلم .

الحجة الثالثة : قوله تعالى ــ والله الغنى وأنتم الفقراء ــ دلت هذه الآية على كونه تعالى غنيا ، ولو كان جسما لما كان غنيا ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه ، وأيضاً لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجا إلى الجهة ، وذلك يقدح فى كونه غنيا على الاطلاق .

الحجة الرابعة : قوله تعالى ــ لا إله إلا هو الحى القيوم ــ والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوّما لغيره فكونه قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه ، وكونه مقوّما لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه ، فلو كان جسما لكان هو مفتقرا إلى غيره وهو جزؤه ولكان غيره غنيا عنه وهو جزؤه ، فحينئذ لا يكون قيوما ، وأيضا لو وجب حصوله

فى شىء من الأحياز لكان مفتقراً محتاجا إلى ذلك الحيز ، فلم يكن قيوما على الاطلاق . فان قيل ألستم تقولون إنه يجب أن يكون موصوفا بالعلم ولم يقدح ذلك عندكم فى كونه قيوما ، فلم لا يجوز أيضا أن يقال إنه يجب أن يحصل فى حيز معين ، ولم يقدح ذلك فى كونه قيوما ؟ . قيل عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك لا يقدح فى وصف الذات بكونه قيوما ، أما ههنا فلا يمكن أن يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ، لأن بتقدير أن لا يكون حاصلا فى ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ، ولا عدمه فكان الحيز غنيا عنه ، وكان هو مفتقراً إلى ذلك الحيز فظهر الفرق ، والله أعلم .

الحجة الخامسة : قوله تعالى ـ هل تعلم له سميا ـ قال ابن عباس رضى الله عنهما : هل تعلم له مثلا ، ولو كان متحيزاً لكان كل واحد من الجواهر مثلا .

الحجة السادسة : قوله تعالى ـ هو الله الخالق البارئ المصور ـ وجه الاستدلال به أنا بينا فى سائر كتبنا أن الخالق فى اللغة هو المقدر ، ولو كان تعالى جسما لكان متناهيا ، ولو كان متناهيا لكان مخصوصا بمقدار معين . ولما وصف نفسه بكونه خالقا وجب أن يكون تعالى هو المقدّر لجميع المقدّرات بمقاديرها المخصوصة ، فاذا كان هو مقدراً فى ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدراً لنفسه ، وذلك محال . وأيضاً لو كان جسما لكان متناهيا ، وكل متناه فانه محيط به حدّ أو حدود مختلفة ،

وكل ما كان كذلك فهو مشكل ، وكل مشكل فله صورة ، فلو كان جسما لكان له صورة . ثم إنه تعالى وَصف نفسه بكونه مصوّراً فيلزم كونه مصوراً لنفسه . وذلك محال ، فيلزم أن يكون منزها عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحال .

الحجة السابعة : قوله تعالى ـ هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن ـ وَصف نفسه بكونه ظاهراً وَباطناً ، ولو كان جسما لكان ظاهره غير باطنه فلم يكن الشيء الواحد موصوفا بأنه ظاهر وَ بأنه باطن ، لأنه على تقدير كونه جسما يكون الظاهر منه سطحه وَالباطن منه عمقه فلم يكن الشيء الواحد ظاهراً وَباطناً ، وأيضاً المفسرون قالوا إنه ظاهر بحسب الدلائل باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ، ولا يصل إليه الخيال ، وَلو كان جسما لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ولا يصل إليه الخيال .

الحجة الثامنة : قوله تعالى ـ ولا يحيطون به علما ـ ، وَقوله تعالى ـ لا تدركه الأبصار ـ ، وذلك يدل على كونه تعالى منزهاً عن المقدار والشكل وَالصورة ، وَإلا لكان الادراك والعلم محيطين به وَذلك على خلاف هذين النصين . فان قيل : لم لا يجوز أن يقال إنه وإن كان جسما لكنه جسم كبير فلهذا المعنى لا يحيط به الادراك والعلم ؟ . قلنا لو كان الأمر كذلك لصح أن يقال بأن علوم الخلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات وَلا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز ، فان هذه الأشياء أجسام كبيرة ، والأبصار لا تحيط باطرافها ، وَالعلوم لا تصل إلى تمام

أجزائها ، وَلو كان الأمر كذلك لما كان فى تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة .

الحجة التاسعة : قوله تعالى ـ وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعانى فليستجيبوا لى وَليؤمنوا بى لعلكم يرشدون ـ وسئل النبى صلى الله عليه وآله وسلم : أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وَلوكان تعالى فى السماء أو فى العرش لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده .

الحجة العاشرة : لو كان تعالى فى جهة فوق لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه وَذلك محال ، فكونه فى جهة فوق محال . وإنما قلنا انه تعالى لو كان فى جهة فوق لكان سماء لوجهين .

الأوّل : أن السماء مشتق من السموّ ، وكل شىء سماك ، فهو سماء ، فهذا هو الاشتقاق الأصلى اللغوى ، وعرف القرآن أيضاً متقرر عليه بدليل أنهم ذكروا فى تفسير قوله تعالى ـ وننزل من السماء من جبال فيها من برد ـ أنه السحاب قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز ، لأنه حصل فيه معنى السموّ ، وذكروا أيضاً فى تفسير قوله تعالى ـ وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ـ أنه من السحاب فثبت أن الاشتقاق اللغوى وَالعرف القرآنى متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفا بالسموّ وَالعلوّ سماء .

الثانى : أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان من جلس فى العرش

وَنظر إلى فوق لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى إلى سكان العرش كنسبة السطح الأخير من السموات إلى سكان الأرض ، وذلك يقتضى القطع بأنه لو كان فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء . وإنما قلنا إنه لو كان ذاته سماء لكان ذاته مخلوقاً لقوله تعالى ـ تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى ـ ولفظة ألسموات لفظة جمع مقرونة بالألف واللام ، وهذا يقتضى كون كل السموات مخلوقة لله تعالى ، فلو كان هو تعالى سماء لزم كونه خالقا لنفسه ، وكذلك أيضا قوله تعالى ـ إن ربكم الله الذى خلق السموات وَالأرض فى ستة أيام ـ يدل على ماذكرناه فثبت أنه تعالى لو كان مختصا بجهة فوق لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه ، وهذا محال ، فوجب أن لا يكون مختصا بجهة فوق . فان قيل لفظ السماء مختص فى العرف بهذه الأجرام المستديرة ، وأيضا فهب أن هذا اللفظ فى أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى إلا أن تخصيص العموم جائز . قلنا أما الجوب عن الأوّل ، فهو أن هذا الفرق ممنوع ، وكيف لا نقول ذلك وقد دللنا على أن بتقدير أن يكون الله تعالى مختصا بجهة فوق ، فان نسبة ذاته تعالى إلى سكان العرش كنسبة السماء إلى سكان الأرض فوجب القطع بأنه لو كان مختصا بجهة فوق لكان سماء . وأما الجواب عن الثانى فهو أن تخصيص العموم إنما يصار إليه عند الضرورة ، فلو قام

دليل قاطع عقلي على كونه تعالى مختصا بجهة فوق لزمنا المصير إلى هذا التخصيص ، أما ما لم يقم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة فلم يكن بنا إلى التزام هذا التخصيص ضرورة فسقط هذا الكلام .

الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى ـ قل لمن ما في السموات والأرض قل لله ـ وهذا مشعر بأن المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى ـ وقوله وله ما سكن في الليل والنهار ـ وذلك يدل على أن الزمان ، وكل ما فيه ملك لله تعالى ، ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان ، وهذا الوجه ذكره أبو مسلم الأصفهاني رحمه الله في تفسيره .

واعلم أن في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرًّا شريفا (١) وحكمة عالية .

الحجة الثانية عشرة : قوله تعالى ـ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ـ ولو كان الخالق في العرش لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق ويقرب منه قوله تعالى ـ الذين يحملون العرش ـ .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان تعالى مستقراً على العرش لكان

---

(١) لعل ذلك السر أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحركة الفلك إنما تكون بعد وجوده انتهى مصححه .

الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات ، لأن تقدير القول بأنه مستقر على العرش يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده ، والأقرب إلى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدّما على تهيئة مكان العبيد ، لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله تعالى ـ ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ـ وكلمة ثم للتراخى .

الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى ـ كل شىء هالك إلا وجهه ـ ظاهر الآية يقتضى فناء العرش وفناء جميع الأحياز والجهات ، وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة ، وإذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن فى جهة والالزم وقوع التغير فى الذات فان قيل : الحيز والجهة ليس شيئا موجوداً حتى يصير هالكا فانيا . قلنا الاحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهياتها بدليل أنكم قلتم إنه يجب حصول ذات الله تعالى فى جهة فوق ويمتنع حصول ذاته فى سائر الجهات ، فلولا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات فى هذه الخاصة ، وهذا الحكم ، وأيضا فلأنا نقول هذا الجسم حصل فى هذا الحيز بعد أن كان حاصلا فى حيز آخر ، فهذه الأحياز معدودة متباينة متعاقبة ، والعدم المحض لا يكون كذلك ، فثبت أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق متباينة بالعدد ، وكل ما كان

كذلك امتنع أن يكون عدما محضا فكان أمراً موجوداً ، وإذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى ـ كل شيء هالك إلا وجهه ـ وإذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز وبقية الكلام قد تقدمت .

الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى ـ هو الأوّل والآخر ـ فهذا يقتضى أن يكون ذاته متقدما فى الوجود على كل ماسواه ، وأن يكون متأخراً فى الوجود عن كل ماسواه ، وذلك يقتضى أنه كان موجوداً قبل الحيز والجهة ، ويكون موجوداً بعد فناء الحيز والجهة ، وإذا ثبت هذا فالتقريب ماذكرناه فى الحجة الثالثة عشرة والرابعة عشرة .

الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى ـ واسجد واقترب ـ ولو كان فى جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى لا القرب منه ، وذلك خلاف الأصل .

الحجة السابعة عشرة : قوله تعالى ـ فلا تجعلوا لله أنداداً ـ والندّ المثل ، ولو كان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من الأجسام لما سنبين ان شاء الله تعالى أن الأجسام كلها متماثلة فحينئذ يكون الندّ موجوداً على هذا التقدير ، وذلك على مضادة هذا النصّ .

الحجة الثامنة عشرة : الحديث المشهور ، وهو ما روى « أن عمران ابن الحصين قال يارسول الله أخبرنا عن أوّل هذا الأمر . فقال كان الله ولم يكن معه شئ » . وقد دللنا مراراً كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصا

بالحيز والجهة لكان ذلك الحيز شيئا موجوداً معه ، وذلك على نقيض هذا النص .

الحجة التاسعة عشرة : روى أن النبيّ صلى الله عليه وسلم قيل له أين كان ربنا ؟ قال كان فى عماء ليس تحته ماء [1] ، ولا فوقه هواء ، فقيل العماء بالمدّ: الغيم الرقيق . وأما العمى بالقصر ، فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر . فقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هى الرواية بالقصر ، وحينئذ يدل على نفى الجهة ، لأن الجهة إذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية فأمكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة . ويتأكد هذا بقوله عليه السلام : ليس تحته ماء ، ولا فوقه هواء .

واعلم أن هذه الوجوه التى ذكرناها بعضها قوىّ وبعضها ضعيف وكيفما كان الأمر فقد ثبت أن فى القرآن والأخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة، وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

فى اقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة .

اعلم أنا إذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد ، لأن المتحيز ان كان منقسما ، فهو الجسم ،

---

(١) هذا مخالف للرواية المشهورة القائلة : ليس تحته هواء ولا فوقه هواء . ثم انظر كيف يمكن جعل العمى بالقصر عبارة عن عدم الجهة مع أن المشهور على ألسنة العرفاء الذين هم أدرى بحقائق التأويل رواية المد ويقولون ان المراد بالعماء حقيقة لطيفة ربانية ورقيقة نورانية انتهى .

وإن لم يكن منقسما ، فهو الجوهر الفرد . فنقول الذى يدل على أنه تعالى ليس بمتحيز وجوه :

البرهان الأوّل : أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مماثلا لسائر المتحيزات فى تمام الماهية وهذا ممتنع ، فكونه متحيزاً ممتنع ، وإنما قلنا إنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مماثلا لسائر المتحيزات فى تمام الماهية ، لأنه لو كان متحيزاً لكان مساويا لسائر المتحيزات فى كونه متحيزاً ، ثم بعد هذا لا يخلو إما أن يقال إنه مخالف غيره من الأجسام فى ماهيته المخصوصة ، وإما أن لا يخالفه فى الحقيقة ، والقسم الأوّل باطل فتعين الثانى ، وحينئذ يحصل منه أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مثلا لسائر المتحيزات فيفتقر ههنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساويا لسائر المتحيزات فى عموم التحيزية ومخالفا لها فى ماهيته المخصوصة . فنقول الدليل على أن ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساويا لسائرها فى التحيزية ومخالفا لها فى الخصوصية كان ما به الاشتراك مغايراً لا محالة لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم التحيزية مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة ، وحينئذ نقول إما أن يكون الذات هى التحيزية ، ويكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات ، وإما أن يقال التحيزية صفة ، وتلك الخصوصية هى الذات . أما القسم الأوّل فانه يقتضى حصول المقصود ، لأنه إذا كان مجرد التحيزية هو الذات وثبت أن مجرد التحيزية أمر

مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات فحينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات ، وليس المطلوب إلا ذلك . وأما القسم الثانى ، وهو أن يقال الذات هى تلك الخصوصية والصفة هى المتحيزية فنقول : هذا محال ، وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث إنها هى هى مع قطع النظر عن المتحيزية ، إما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، وإما أن لا يكون كذلك والأول محال ، لأن كل ما كان حاصلا فى حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزاً ، فلو كانت تلك الخصوصية التى فرضناها خالية عن التحيز حاصلة فى الحيز لكان الخالى عن التحيز متحيزاً ، وذلك محال . وأما القسم الثانى ، وهو أن يقال إن تلك الخصوصية غير مختصة بشىء من الأحياز والجهات فنقول إنه يمتنع أن تكون المتحيزية صفة قائمة بها ، لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشىء من الأحياز والجهات والمتحيزية أمر لا يعقل إلا أن يكون حاصلا فى الجهات والشىء الذى يجب أن يكون حاصلا فى الجهات يمتنع أن يكون حاصلا فى الشىء الذى يمتنع حصوله فى الجهة ، وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشىء كان نفس الذات وحينئذ يلزم أن يكون الأشياء المتساوية فى المتحيزية متساوية فى تمام الذات ، فثبت بما ذكرنا أن المتحيزات يجب أن تكون كلها متساوية فى تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع فى تقرير هذه المقدمة ، وإنما قلنا إنه يمتنع أن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام فى تمام الماهية لوجوه:

الأوّل : أن من حكم المتماثلين الاستواء فى جميع اللوازم ، فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الأجسام أو من حدوث سائر الأجسام حدوث ذات الله تعالى ، وذلك محال .

الثانى : أن المثلين يجب استواؤهما فى جميع اللوازم فكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات فحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات ، وإذا كان الأمر كذلك امتنع كون تلك الذات موصوفا بالحياة والعلم والقدرة إلا بإيجاد موجد وتخصيص مخصص ، وذلك يقتضى احتياجه إلى الاله فحينئذ كل ما كان جسما كان محتاجا إلى الاله ، وهذا يقتضى أن الاله يمتنع أن يكون جسما .

الثالث : أنه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات ، فكما صحّ فى سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضاً كذلك ، فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون ، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت فى تقرير هذه الدلائل فى مسئلة حدوث الأجسام ولما كان محدثا وحدوثه محال ، فكونه جسما محال .

الرابع : أنه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء وتلك الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها ، وهى أيضاً مماثلة لأجزاء سائر الأجسام ، وعلى هذا التقدير كما صحّ الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام وجب

أن يصح على تلك الأجزاء ، وعلى هذا التقدير لابدّ له من مركب ومؤلف ، وذلك على إله العالم محال .

البرهان الثانى : فى بيان أنه يمتنع أن يكون متحيزاً هو أنه لو كان متحيزاً لكان متناهياً ، وكل متناه ممكن ، وكل ممكن محدث ، فلو كان متحيزاً لكان محدثا ، وهذا محال فذاك محال .

أما المقدمة الأولى : وهى بيان أنه تعالى لو كان متحيزا لكان متناهياً فالدليل عليه أن كل مقدار فانه يقبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، وهذا يدل على أن كل متحيز فهو متناه وشرح هذا الدليل قد قررناه فى سائر كتبنا .

وأما المقدمة الثانية : وهى بيان أن كل متناه ، فهو ممكن ، فذلك لأن كل ما كان متناهياً ، فان فرض كونه أزيد قدراً أو أنقص قدراً أمر ممكن والعلم بثبوت هذا الامكان ضرورى، فثبت أن كل متناه ، فهو فى ذاته ممكن .

وأما المقدمة الثالثة : وهى بيان أن كل ممكن محدث ، فهو أنه لما كان الزائد والناقص والمساوى متساوية فى الامكان امتنع رجحان بعضها على بعض إلا لمرجح ، والافتقار إلى المرجح إما أن يكون حال وجوده أو حال عدمه ، فان كان حال وجوده فانه يكون إما حال بقائه أو حال حدوثه ويمتنع أن يفتقر إلى المؤثر حال بقائه ، لأن المؤثر تأثيره بالتكوين ، فلو افتقر حال بقائه إلى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيل

الحاصل وذلك محال ، فلم يبق إلا أن يحصل الافتقار إما حال حدوثه أو حال عدمه ، وعلى التقديرين فانه يلزم أن يكون كل ممكن محدثا ، فثبت أن جسم متناه ، وكل متناه ممكن وكل ممكن محدث ، فثبت أن كل جسم محدث والاله يمتنع أن يكون محدثا وبالله التوفيق .

البرهان الثالث : لو كان إله العالم متحيزا لكان محتاجا إلى الغير وهذا محال فكونه متحيزا محال ، بيان الملازمة أنه لو كان متحيزا لكان مساويا لغيره من المتحيزات فى مفهوم كونه متحيزا ولكان مخالفاً لها فى تعينه وتشخصه ، ثم نقول إن بعد حصول الامتياز بالتعين إما أن يحصل الامتياز فى الحقيقة وعلى هذا القدير يكون المتحير جنساً تحته أنواع .

أحدها : واجب الوجود ، وإما أن لا يحصل الامتياز فى الحقيقة ، وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعا تحته أشخاص أحدها واجب الوجود ، فنقول: الأوّل باطل ، لأن على هذا التقدير يكون ذاته مركباً من الجنس والفصل ، وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره ، فكل مركب ، فهو مفتقر إلى غيره ، فلو كان واجب الوجود متحيزاً لكان مفتقراً إلى غيره والثانى أيضاً باطل ، لأن على هذا التقدير يكون تعينه زائداً على ماهية النوعية وذلك التعين لابدّ له من مقتض وليس هو تلك الماهية ، وإلا لكان نوعه منحصراً فى شخصه وقد فرضنا أنه ليس كذلك فلا بدّ وأن يكون المقتضى لذلك التعين شيئاً غير تلك

الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية فيكون محتاجا إلى غيره ، فثبت أنه لو كان متحيزاً لكان محتاجا إلى غيره ، وذلك محال لأنه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره ، فثبت أن كونه متحيزاً محال .

البرهان الرابع : لو كان إله العالم متحيزاً لكان مركباً ، وهذا محال فكونه متحيزاً محال ، بيان الملازمة من وجهين .

أحدهما : وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد أن كل متحيز ، فلابدّ ، وأن يتميز أحد جانبيه عن الثانى ، وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم ، فثبت أن كل متحيز ، فهو منقسم مركب .

الثانى أن كل متحيز فاما أن يكون قابلا للقسمة أولا يكون . فان كان قابلا للقسمة كان مركباً مؤلفاً ، وإن كان غير قابل للقسمة ، فهو الجوهر الفرد ، وهو فى غاية الصغر والحقارة ، وليس فى العقلاء أحد يقول هذا القول ، فثبت أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مؤلفاً منقسما ، وذلك محال ، لأن كل ما كان كذلك ، فهو مفتقر فى حقيقته إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب ، فهو مفتقر فى الحقيقة إلى غيره ، وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن لذاته فكل مركب ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته ، وذلك محال فيمتنع أن يكون متحيزا .

البرهان الخامس : أنه لو كان متحيزا لكان مركباً من الأجزاء إذ

ليس فى العقلاء من يقول إنه فى حجم الجوهر الفرد ؛ ولو كان مركباً من الأجزاء ، فاما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءا واحداً من ذلك المجموع أو يكون الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الأجزاء ، فان كان الأوّل كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد ، فيكون إله العالم فى غاية الصغر والحقارة . وقد بينا أنه ليس فى العقلاء من يقول بذلك ، وإن كان الثانى فاما أن يقال القائم بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة أو يقال القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة ، والأوّل محال لأنه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالمحالّ الكثيرة وذلك محال ، وإن كان الثانى لزم أن يكون كل واحد منها إلهاً قديما ، وذلك يقتضى تكثر الآلهة ، وهو محال . فان قيل هذا يشكل بالانسان ، فان ماذكرتم قائم فيه بعينه فيلزم أن لا يكون جسما ، وهذه مكابرة فانا نعلم بالضرورة أن الانسان ليس إلا هذه البنية ، ثم نقول لم لا يجوز أن يقال قام علم واحد بمجموع تلك الأجزاء إلا أنه انقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك العلم ، وأيضاً لم لا يجوز أن يقول قام كل واحد من تلك الأجزاء علم بمعلوم واحد وقدرة على مقدور واحد ، وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالما بجملة المعلومات قادراً على جملة المقدورات .

والجواب عن السؤال الأوّل أن تقول : أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم وزعموا أن الانسان ليس عبارة عن هذه البنية ، فان الانسان عبارة

عن الشيء الذى يشير إليه كل انسان بقوله أنا ، وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسمانى قالوا : وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة لأن كل أحد يعلم أن الانسان ليس إلا هذه البنية المخصوصة فقد أجابوا عنه بأن الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ، ويدل عليه وجوه :

الأوّل : أنا قد نعقل أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثانى : أنى أعلم بالضرورة أنى أنا الانسان الذى كنت موجوداً قبل هذه المدّة بخمسين سنة. وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض والباقى مغاير لما ليس بباق .

الثالث : أن المشاهد ليس إلا السطح الموصوف باللون المخصوص وباتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدر ، فثبت أن الانسان ليس بمشاهد ألبتة . وأما سائر الطوائف والفرق فقد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين :

أحدهما : قال الأشعرى كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة ، وهذا يقتضى أن يكون هذا البدن مركباً من أشياء كثيرة ، و كل واحد منها عالم قادر حىّ ، وهذا مما لانزاع فيه ، وأما التزام ذلك فى حق الله سبحانه وتعالى ، فانه يقتضى تعدد الآلهة ، وذلك محال فظهر الفرق .

الثانى : قال ابن الراوندى الانسان جزء واحد لا يتجزأ فى القلب. وهذا يقتضى أن يكون الانسان فى غاية الحقارة ، وذلك غير ممتنع أما لوقلنا بمثله فى حق الله تعالى يلزم كونه فى غاية الحقارة ، وذلك لم يقل به عاقل ، وأما السؤال الثانى ، وهو قوله لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم فقال بكل واحد من تلك الأجزاء جزء واحد من ذلك ، فنقول : هذا محال ، لأن كل واحد من أجزاء العلم ، إما أن يكون علما ، وإما أن لا يكون علما فان كان الأول كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علما على حدة ، وذلك غير هذا السؤال ، وإن كان الثانى لم يكن شيء من تلك الأجزاء موصوفا بالعلم والمجموع ليس إلا تلك الأمور فوجب أن لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة. وأما السؤال الثالث ، وهو قولهم كل واحد من تلك الأجزاء يكون موصوفا بعلم متعلق بمعلوم معين وبقدرة متعلقة بمقدور معين، فنقول: هذا أيضاً محال، لأنه يقتضى كون كل واحد من تلك الأجزاء عالما بمعلومات معينة قادراً على مقدورات معينة فيرجع حاصل الكلام إلى اثبات آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات ، وبالقدرة على بعض المقدورات ، وذلك يناقض القول بأن إله العالم موجود واحد والله أعلم.

البرهان السادس : أنه تعالى لو كان جسما لكانت الحركة ، إما أن تكون جائزة عليه أولا تكون جائزة، والقسم الأول باطل، لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذى تكون الحركة عليه جائزة إلها فلم لا يجوز

أن يكون إله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك ، وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع من إلهيتها إلا أمور ثلاثة : وهى كونها مركبة من الأجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها موصوفة بالحركة والسكون ، فاذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الالهية فكيف يمكن الطعن فى إلهيتها ، وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع تعالى .

والقسم الثانى : هو أن يقال إنه تعالى جسم ، ولكن الانتقال والحركة عليه محال ، فنقول هذا باطل من وجوه :

الأول : أن هذا يكون كالزمن المقعد الذى لا يقدر على الحركة ، وهذا صفة نقص ، وهو على الله تعالى محال .

الثانى : أنه تعالى لما كان جسما كان مثلا لسائر الأجسام فكانت الحركة جائزة عليه .

الثالث : أن القائلين بكونه جسما مؤلفا من الأجزاء والأبعاض لايمنعون من جواز الحركة عليه ، فانهم يصفونه بالذهاب والمجىء فتارة يقولون انه جالس على العرش وقدماه على الكرسى ، وهذا هو السكون وتارة يقولون إنه ينزل إلى السماء الدنيا ، وهذا هو الحركة ، فهذا مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز .

أما شبه الخصم فمن وجوه :

الشبهة الاولى : أن العالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين ، فلا بد ، وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا عنه

بالجهة وكون البارى تعالى ساريا فى العالم محال فلا بدّ وأن يكون مباينا عنه بالجهة ، وكل ما كان كذلك فهو متحيز ، ثم إنه إما أن يكون غير منقسم فيكون فى الصغر والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال ، وإما أن يكون شيئا كثيراً مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وهو المقصود .

الشبهة الثانية : أنا لم نشاهد حيا عالما قادراً إلا وهو جسم واثبات شىء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ، ولا يقربه القلب فوجب القول بكونه تعالى جسما .

الشبهة الثالثة : أن إله العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن يحصل فى ذاته صورها ؛ ومن كان كذلك يجب أن يكون جسما ، فهذه مقدمات ثلاث متى ظهرت لزم القول بأنه جسم .

أما المقدمة الأولى : فقد اتفق المسلمون عليها ، وأيضاً فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير فلا بدّ لها من خالق وذلك الخالق هو الله تعالى وخالق الشىء لا بدّ وأن يكون عالما به ، فثبت أن خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات .

وأما المقدمة الثانية : فهى فى بيان أن العالم بهذه الجسمانيات يجب أن يحصل فى ذاته صور الجسمانيات فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالما بها قبل وجودها وإلا لم يصح منه خلقها وإيجادها ، والعالم بالشىء يجب أن يتميز ذلك فى علمه عن سائر المعلومات ؛ وإلا لم يكن عالما به ، وإذا تميز ذلك المعلوم عن غيره ، فذلك المعلوم ليس عدما

محضاً ، لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز ، فذلك المعلوم يجب أن يكون أمراً موجوداً وهو غير موجود فى الخارج ، لأن الكلام فيما إذا علمها قبل وجودها ، ولما لم يكن وجوده فى الخارج وجب أن يكون وجوده فى علم صانع العالم . وأما المقدمة الثالثة ، وهى فى بيان أن من يحصل فى ذاته صور الجسمانيات وجب أن يكون جسما، فالدليل عليه أن من علم مربعا مجنحا بمربعين متساويين وجب أن يحصل هذا في ذات ذلك العالم ، وذلك العالم لا بدّ وأن يميز بين ذينك المربعين المتطرفين ، وذلك الامتياز ليس فى الماهية ، ولا فى لوازمها ، لأنهما متماثلان فى الماهية فلابدّ وأن يكون بالعوارض ، ولو كان محلاهما واحداً لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشىء من العوارض ، لأن المثلين إذا حصلا فى محل واحد فكل عارض يعرض لأحدهما : فهو بعينه عارض للآخر ، وذلك يمنع من حصول الامتياز ، ولما بطل هذا وجب أن يكون محل أحد المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر حتى يكون امتياز أحد المحلين عن الثانى سبباً لامتياز احدى الصورتين عن الأخرى وامتياز أحد المحلين عن الثانى لا يحصل إلا إذا كان ذلك المحل جسما منقسما ، فثبت أن خالق العالم مدرك للجسمانيات ، وثبت أن كل من كان كذلك فهو جسم ، فيلزم أن يكون إله العالم جسما .

الجواب عن الشبهة الأولى أنا بينا أن قولهم كل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه بالجهة مقدمة غير بديهية بل

مقدمة محتاجة فى النفى والاثبات إلى برهان منفصل فسقط الكلام .
والجواب عن الشبهة الثانية ما بيناه أنه لا يلزم من عدم النظير للشىء عدم ذلك الشىء فسقطت هذه الشبهة .

والشبهة الثالثة ساقطة أيضاً ، والدليل عليه أنه يمكننا تخيل صورة الشجر والخيل ، فهذه الصورة لو كانت منتقشة فى ذاتنا لكانت ذاتنا إما أن يكون هو هذا الجسم، وإما أن يكون جوهراً مجرداً، والأول محال لأنا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها فى المحل الصغير ، وأما الثانى فانه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما ، وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة وبالله التوفيق .

الفصل الرابع

فى اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس بأنه ههنا أو هناك ، وذلك أنه لم يخل إما أن يكون منقسما أو غير منقسم ، فان كان منقسما كان مركباً ، وقد تقدم إبطاله ، وان لم يكن منقسما كان فى الصغر والحقارة كالجزء الذى لا يتجزأ ، وذلك باطل باتفاق كل العقلاء ، وأيضاً فلأن من ينفى الجوهر الفرد يقول ان كل ما كان مشاراً إليه بحسب الحس بأنه ههنا أو هناك ، فانه لا بدّ وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسما ، فثبت أن القول بأنه مشار اليه بحسب الحس يفضى إلى هذين القسمين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلا ، فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب ،

ومع كونه كذلك فانه يكون عظيما . والعظيم يجب أن يكون مركباً منقسما ، وذلك ينافى كونه أحداً . قلنا سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسما فى الشاهد فلم قلتم إنه يجب أن يكون فى الغائب كذلك ، فان قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون فى غاية الصغر . وهو يقتضى أنه حقير ، وذلك على الله تعالى محال . قلنا الذى لا يمكن أن يشار إليه ألبتة، ولا يمكن أن يحس به يكون كالعدم ، فيكون أشدّ حقارة ، وإذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك ، والجواب على الأوّل أن نقول إنه إذا كان عظيما فلا بدّ وأن يكون منقسما ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هذا بناء على البرهان القطعى ، وذلك لأنا إذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم ، فاما أن يحصل فوقها شىء آخر أو لا يحصل ، فان حصل فوقها شىء آخر كان ذلك الفوقانى مغايراً له، اذ لو جاز أن يقال إن هذا المشار اليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضى الى تجويز أن الجبل شىء واحد وجزء لا يتجزأ مع كونه جبلا ، وذلك شكل فى البديهيات . فثبت أنه لا بدّ من التزام التركيب والانقسام ، وإما أن لا يحصل فوقها شىء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها ، فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة وجزء لا يتجزأ ، وذلك باتفاق العقلاء باطل ، فثبت أن هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب ، بل هو مبنى على التقسيم الدائر بين النفى والاثبات . واعلم أن الحنابلة القائلين بالتركيب

والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض ، أما هؤلاء الكرامية فانهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس وزعموا أنه غير متناه . ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم قولا على خلاف بديهة العقل ، أما قولهم الذى لا يحس به ولا يشار اليه أشدّ حقارة من الجزء الذى لا يتجزأ قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لوكان ذا حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره ، أما اذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة فى الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة .

البرهان الثانى : فى بيان أنه يمتنع أن يكون مختصا بالحيز والجهة أنه لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان محتاجا فى وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة ، وهذا محال فكونه فى الحيز والجهة محال ، بيان الملازمة أن الحيز والجهة أمر موجود ، والدليل عليه وجوه :

الأوّل : هو أن الأحياز الفوقانية مخالفة فى الحقيقة ، والماهية للأحياز التحتانية بدليل أنهم قالوا يجب أن يكون الله تعالى تعالى مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله فى سائر الجهات والأحياز يعنى التحت واليمين واليسار ولولا كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى فى جهة فوق ويمتنع حصوله فى سائر الجهات ، وإذا

ثبت أن هذه الأحياز مختلفة فى الماهية وجب كونها أموراً موجودة لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك .

الثانى : هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات ، فان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت فى الاشارة ، والعدم المحض ، والنفى الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض فى الاشارة الحسية .

الثالث : أن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه ، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود . ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن فى وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، وأما الذى يكون مختصاً بالحيز والجهة ، فانه يكون مفتقراً إلى الحيز والجهة، فان الشىء الذى يمكن حصوله فى الحيز مستحيل عقلا حصوله لامختصا بالجهة ، فثبت أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقراً فى وجوده إلى الغير، وإنما قلنا إن ذلك محال لوجوه :

الأول : أن المفتقر فى وجوده إلى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته ، وذلك فى حق واجب الوجود لذاته محال .

الثانى : أن المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الأجزاء والأبعاض لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد والناقص وكل ما كان كذلك كان مفتقراً إلى غيره والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته ،

فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته ، فلو كان الله تعالى مفتقراً إليه لكان مفتقراً إلى الممكن والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال .

الثالث : لو كان البارى تعالى أزلا وأبداً مختصا بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً فى الأزل ، فيلزم اثبات قديم غير الله تعالى ، وذلك محال باجماع المسلمين . فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان فى الحيز والجهة يلزم هذه المحذورات فيلزم امتناع كونه تعالى فى الحيز والجهة . فان قيل لامعنى لكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة إلا كونه تعالى مباينا عن العالم منفرداً عنه ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضى أمراً آخر سوى ذات الله تعالى . فبطل قولكم : لو كان تعالى فى الجهة لكان مفتقراً إلى الغير ، والذى يدل على صحة ماذكرناه أن العالم لا نزاع فى أنه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا بالحيز والجهة لامعنى له إلا كون البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، فاذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله فى كون البارى تعالى مختصا بالجهة والحيز . الجواب أما قوله : الحيز والجهة ليس أمراً موجودا ، فجوابه أنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة ، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى فى صحته شك ، وأما قوله المراد من كونه مختصا بالحيز والجهة كونه تعالى منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه أو مباينا عنه ، قلنا هذه الألفاظ كلها مجملة ، فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها

المخالفة فى الحقيقة وَالماهية ، وَذلك مما لا نزاع فيه ، ولكنه لا يقتضى الجهة ، وَالدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة ، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ، فان امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل ، وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز فى الجهة ، وهو كون الشىء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك ، وهذا هو مراد الخصم من قوله انه مباين عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضى كون ذلك الحيز أمراً موجوداً ويقتضى أن المتحيز محتاج إلى الحيز قوله الأجسام حاصلة فى الأحياز فنقول غاية ما فى الباب أن يقال الأجسام تحتاج إلى شىء آخر، وهذا غير ممتنع ، أما كونه تعالى محتاجا فى وجوده إلى شىء آخر فممتنع ، فظهر الفرق وبالله التوفيق .

البرهان الثالث : فى بيان أنه يمتنع أن يكون تعالى مختصا بالجهة وَالحيز : هو أنه لو كان مختصا بحيز وجهة لكان لا يخلو إما أن يقال إنه غير متناه من جميع الجوانب أو يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ، ومتناه من سائر الجوانب أو يقال انه متناه من كل الجوانب والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه مختصاً بجهة وحيز باطل ، أما قولنا انه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب فيدلّ عليه وجوه :

الأوّل : أن وجود بعد لا نهاية له محال ، وَالدليل عليه أن فرض بعد

غير متناه يفضى إلى المحال ، فوجب أن يكون محالا ، وَإنما قلنا انه يفضى إلى المحال لأنا إذا فرضنا بعدا غير متناه ، وفرضنا بعداً آخر متناهياً موازيا له ثم زال الخط المتناهى الموازى من الموازاة إلى المسامتة ، فنقول هذا يقتضى أن يحصل فى الخط الأوّل الذى هو غير متناه نقطة هى أوّل نقطة المسامتة ، وذلك الخط المتناهى ما كان مسامتا للخط الغير المتناهى . ثم صار مسامتا له ، فكانت هذه المسامتة فى أوّل أوان حدوثها لا بدّ وأن تكون مع نقطة معينة ، فتكون تلك النقطة هى أوّل نقط المسامتة لكن كون ذلك الخط غير متناه يمنع من ذلك ، لأن المسامتة مع النقطة الفوقانية يحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية ، فاذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيها إلا وفوقها نقطة أخرى ، وذلك يمنع من حصول المسامتة فى المرة الأولى مع نقطة معينة ، فثبت أن هذا يقتضى أن يحصل فى خط الغير المتناهى نقطة هى أوّل نقط المسامتة ، وأن لا يحصل ، وهذا المحال انما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فوجب أن يكون ذلك محالا ، فثبت أن القول بوجود بعد غير متناه محال .

الوجه الثانى : هو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على أن العالم متناه بكليته ، وذلك باطل بالاجماع .

الوجه الثالث : أنه تعالى لو كان غير متناه من جميع الجوانب وَجب

أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطا لأجزاء ذاته ، وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .

أما القسم الثانى : وهو أن يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ، ومتناه من سائر الجوانب ، فهو أيضاً باطل لوجهين :

الأوّل : أن البرهان الذى ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل انه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب .

الثانى : أن الجانب الذى فرض أنه غير متناه والجانب الذى فرض أنه متناه اما أن يكونا متساويين فى الحقيقة والماهية ، واما أن لا يكونا كذلك .

أما القسم الأوّل : فانه يقتضى أن يصحّ على كل واحد من هذين الجانبين ما صحّ على الجانب الآخر ، وذلك يقتضى أن ينقلب الجانب المتناهى غير متناه والجانب الغير المتناهى متناهيا ، وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان فى ذات الله تعالى ، وهو محال .

وأما القسم الثانى : وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب الثانى فى الحقيقة والماهية فنقول : ان هذا محال من وجوه :

الأوّل : أن هذا يقتضى كون ذاته مركباً وهو باطل لما بينا .

الثانى : أنا بينا أنه لا معنى للمتحيز إلا الشيء الممتد فى الجهات المختص بالأحياز و بينا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ، بل يجب أن يكون ذاتا

و بينا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية ، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشيء مخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال انه متناه من كل الجوانب فهذا أيضا باطل من وجهين :

الأوّل : أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه .

الثانى : أنه لما كان متناهيا من جميع الجوانب فحينئذ يفرض فوقه أحياز خالية وجهات فارغة فلا يكون الله تعالى فوق جميع الأشياء ، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى ، وأيضا فهو تعالى قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ فلو فرض حيز خال لكان قادراً على أن يخلق فيه جسما ، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى ، وذلك عند الخصم محال . فثبت أنه تعالى لو كان فى جهة لم يخل الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة وثبت أن كل واحد منها باطل محال فكان القول بأن الله تعالى فى الحيز والجهة محال فان قيل ألستم تقولون انه تعالى غير متناه فى ذاته فيلزمكم جميع ما ألزمتموه علينا . قلنا الشيء الذى يقال له انه غير متناه على وجهين :

أحدهما : أنه غير مختص بحيز وجهة ، ومتى كان كذلك امتنع أنه يكون له طرف ونهاية وحدٌّ .

والثانى : أنه مختص بجهة وحيز إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحدّ فنحن إذا قلنا انه لا نهاية لذات الله تعالى عنينا به التفسير الأوَل ، فان كان مرادكم ذلك فقد ارتفع الخلاف بيننا ، وان كان مرادكم هذا الوجه الثانى فحينئذ يتوجه عليكم ماذكرناه من الدليل ، ولا ينقلب ذلك علينا لأنا لا نقول انه تعالى غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الالزام فظهر الفرق والله أعلم .

البرهان الرابع : على أنه يمتنع أن يحصل فى الجهة والحيز هو أنه لوحصل فى شىء من الجهات والأحياز لكان اما أن يحصل مع وجوب أنه يحصل فيه أولا مع وجوب أن يحصل فيه والقسمان باطلان ، فكان القول بأنه تعالى حاصل فى الجهة محالا ، وإنما قلنا انه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه :

الأوّل : أن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام فى كونه حاصلا فى الحيز ممتدا فى الجهة ، وَإذا ثبت التساوى من هذا الوجه ثبت التساوى فى تمام الذات على ما بيناه فى البرهان الأوّل فى نفى كونه تعالى جسما ، وإذا ثبت التساوى مطلقا فكل ما صحّ على أحد المتساويين وجب أن يصحّ على الآخر ، ولما لم يجب فى سائر الذوات حصولها فى ذلك الحيز وجب أن لا يجب فى تلك الذات حصولها فى ذلك الحيز وهو المطلوب .

الثانى : أنه لو وجب حصوله فى تلك الجهة وامتنع حصوله فى سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة فى الماهية لسائر الجهات فحينئذ تكون

الجهات شيئاً موجوداً ، فاذا كان الله سبحانه وتعالى واجب الحصول فى الجهة أزلا وأبداً التزموا قديماً آخر مع الله تعالى فى الأزل ، وذلك محال .

الثالث : لو جاز فى شىء مختص بجهة معينة أن يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء أن بعض الأجسام حصل فى حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه ، وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام فى ذلك ، فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً .

الرابع : وهو أنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وَخلاء صرف ، وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحداً ، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين . فان قالوا لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا هذا باطل لوجهين :

أحدهما : أن قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك فوق ولا تحت ، فبطل قولكم .

الثانى : أنه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتى لكانت الجهات أمورا وجودية ممتدة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضى تقدم الجسم لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك .

الثالث : هو أنه لو جاز أن يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات

على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية فى العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون البعض على سبيل الوجوب مع كونها متساوية فى العقل ، وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ، ولجاز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب ، وعلى هذا التقدير ينسدّ باب إثبات الصانع وباب اثبات وجوبه وقدمه .

الخامس : أنه لو حصل فى حيز معين مع أنه لا يمكنه الخروج لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه أن يتحرّك أو كالمربوط الممنوع عن الحركة ، وكل ذلك نقص والنقص على الله تعالى محال . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال انه تعالى لو حصل فى الحيز مع جواز كونه حاصلا فيه ، فنقول هذا محال لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص إلا بفعل فاعل وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فالفاعل يتقدّم عليه فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله تعالى فى الحيز أزليا لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا ، وإذا كان الأزلى مبرأ عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصا بالحيز ، وإلا لزم وقوع الانقلاب فى ذاته تعالى وأنه محال ، وبالله التوفيق .

البرهان الخامس : هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى فى الحيز والجهة . بيان الأوّل : أنه إذا حصل خسوف قمرى ، فاذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا انه حصل فى أوّل الليل ،

وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا انه حصل فى آخر الليل ، فعلمنا أن أوّل الليل فى أقصى الشرق هو بعينه آخر الليل فى أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة ، وَإنما قلنا ان الأرض لو كانت كرة امتنع كون الخالق فى شىء من الأحياز ، وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التى هى فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هى تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب ، وعلى العكس فلو اختص البارى تعالى بشىء من الجهات لكان تعالى فى جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وعلى العكس ، وذلك باطل بالاتفاق بيننا و بين الخصم ، فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة .

البرهان السادس : لو كان تعالى مختصا بشىء من الأحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات ، وهذا محال ، فذلك محال ، بيان الملازمة أنه تعالى لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو ، ولو كان كذلك لكان متحيزا ، وقد بينا فى الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها متماثلة فى تمام الماهية ، فثبت أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات ، وإنما قلنا ان ذلك محال لأن المثلين يجب تساويهما فى جميع اللوازم ، فيلزم اما قدم الكل وإما حدوث الكل وذلك محال ، فان قيل حصول الشىء فى الحيز ، وكونه مانعا لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكم من

أحكام الذات ، ولا يلزم من الاستواء فى الأحكام واللوازم الاستواء فى ، الماهية ، والجواب عنه من وجهين :

الأوّل : أن المتحيز له أحكام ثلاثة . أحدها : أنه حاصل فى الحيز شاغل له .

والثانى : كونه مانعاً لغيره من أن يحصل بحيث هو .

والثالث : كونه بحال لو ضم إليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ، ولا شك أن كل ما يحصل فى حيز ، فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابدّ وأن يكون له فى نفسه الحجمية والمقدار فى نفسه ، وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام . ثم انا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشىء آخر بل لابد وأن يكون ذاتا ، وإذا كان كذلك فالمتحيزات فى ذواتها متماثلة ، والاختلاف إنما وقع فى الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور .

والوجه الثانى : أن السؤال الذى ذكرتم ان صح ، فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وإن اشتركت فى الحصول فى الحيز إلا أن هذا الاشتراك فى حكم من الأحكام والاشتراك فى الحكم لا يقتضى الاشتراك فى الماهية ، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد فى العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ، وحينئذ لا يطرد دليل

حدوث الأجسام فى تلك الأشياء ، وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام ، والله أعلم .

البرهان السابع : أنه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان عظيما لأنه ليس فى العقلاء من يقول انه مختص بجهة ، ومع ذلك فانه فى الحقارة مثل النقطة التى لا تنقسم ، ومثل الجزء الذى لا يتجزأ ، بل كل من قال انه مختص بالجهة والحيز قال إنه عظيم فى الذات ، وإذا كان كذلك فنقول: الجانب الذى منه يحاذى يمين العرش اما أن يكون هو الجانب الذى منه يحاذى يسار العرش أو غيره والأوّل باطل ، لأنه ان عقل ذلك فلم لا يعقل أن يقال ان يمين العرش عين يسار العرش حتى يقال العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزأ ، وذلك لا يقوله عاقل . والثانى أيضاً باطل ، لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء . ثم تلك الأجزاء اما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية والأوّل محال ، لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة و بعضها متلاقية ، والمثلان صحّ على كل واحد منهما ما يصح على الأجزاء فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصحّ على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين ، وذلك يقتضى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى ، وهو محال .

وأما القسم الثانى : وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة فى الماهية فنقول : كل جسم مركب من أجزاء مختلفة فى الماهية فلابدّ وأن ينتهى

تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرّأ عن التركيب ، لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، فلولا حصول الواحدات لما عقل اجتماعها . إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابدّ وأن يماسّ كل واحد منها بيمينه شيئا و بيساره شيئا آخر لكن يمينه مثل يساره و إلا لكان هو فى نفسه مركبا ، وقد فرضناه غير مركب ، هذا خلف . و إذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين لابدّ وأن يشتركا فى جميع اللوازم لزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس ؛ ومتى صحّ ذلك فقد صحّ التفرق وَالانحلال على تلك الأجزاء فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع وَالافتراق على ذات الله تعالى وهو محال . فثبت أن القول بكونه فى جهة من الجهات يفضى إلى هذه المحالات فيكون القول به محالا وبالله التوفيق .

البرهان الثامن : لو كان علوّ البارى تعالى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علوّ البارى تعالى ، وذلك لأن بتقدير أن يحصل ذات الله تعالى فى يمين العالم أو يساره [1] لم يكن موصوفا بالعلوّ على العالم ، أما تلك الجهة التى فى جهة العلوّ فلا يمكن فرض وجودها خاليا عن هذا العلوّ فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها ، وثبت أن الحاصل فى تلك الجهة يكون عاليا لا لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلا

(١) قوله فى يمين العالم أو يساره : أى ونحوهما من المغايرات لجهة العلو .

فى تلك الجهة العالية على العالم ، وإذا كان كذلك فحينئذ يلزم أن يكون الباری تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك محال ، فثبت أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز ، وذلك هو المطلوب .

الفصل الخامس

فى حكاية الشبه العقلية فى كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة .

الشبهة الأولى : أنهم قالوا العالم موجود والبارى موجود ، وكل موجودين فلا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا [1] للآخر أو مباينا عنه بجهة من الجهات الست ولما لم يكن البارى تعالى محايثا للعالم وجب كونه تعالى مباينا عن العالم بجهة من الجهات الست . وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصا بجهة فوق . أما قولهم ان كل موجودين فلا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بجهة فلهم فيه طريقان .

الأوّل : ادعاء البديهية فيه إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة فى أوّل الكتاب .

والطريق الثانى : أنهم يستدلون عليه وهو الطريق الذى اختاره ابن الهيصم فى المناظرة التى حكاها عن نفسه مع ابن فورك ، وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح وعلى أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة به ، وهو أن يقال لا شك أن كل موجودين فى الشاهد

(١) قوله محايثا : أى متحدا معه فى الاشارة الحسية ، بأن يكون حالا فيه .

فأحدهما لا بد وأن يكون محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة ، وكون كل موجودين فى الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه جوهراً أو لخصوص كونه عرضا أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض ، وذلك المشترك إما الحدوث أوالوجود والكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لهذا الحكم هو الوجود والبارى تعالى موجود فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة .

واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقدير مقدمات نحن نذكرها ونذكر الوجوه التى يمكن ذكرها فى تقرير تلك المقدمات .

أما المقدمة الأولى : فهى أن نقول قولنا إن القول بأن كل موجودين فى الشاهد لا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بجهة حكم لا بدّ له من علة يحتاج إلى دليل والدليل عليه هو أن المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم ، وهذه الموجودات يصحّ فيها هذا الحكم فلولا امتياز ما صحّ فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور لما كان هذا الامتياز واقعاً .

وأما المقدمة الثانية : وهى فى بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا فالدليل عليه أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا لصدق على الجوهر أنه منقسم إلى ما يكون محايثا لغيره و إلى ما يكون مباينا عنه ومعلوم أن ذلك محال ، لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثا لغيره ، وبهذا الطريق تبين أن

المقتضى لهذا الحكم ليس كونه عرضا لامتناع أن يكون العرض مباينا لغيره بالجهة .

المقدمة الثالثة : فى بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث ويدل عليه وجوه .

الأول : أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه العدم والعدم غير داخل فى العلة ، و إذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود .

والثانى : وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك رحمه الله تعالى لوكان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء محدثة يجب أن يكون جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التى فى هذا العالم إما أن تكون محايثة لها أو مباينة عنها بالجهة ، لأن المقتضى للحكم إذا كان أمراً معينا فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم ، ألا ترى أن الوجود لما كان هو المستدعى للتقسيم إلى القديم والمحدث لاجرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعا من التقسيم بالقدم والحدوث ، ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقا بكونه ملوّنا كان اعتقاد أن الشىء غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض ، ولما رأينا أن الذى يعتقد قدم السموات والأرضين لا يمنعه ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين إما أن تكون محايثة ، و إما أن تكون مباينة بالجهة علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

الوجه الثالث : فى بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث ، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً فى تلك المناظرة ، وتقريره أن كونه محدثا وصف يعلم بالاستدلال ، وكونه بحيث يجب أن يكون اما محايثا وإما مباينا بالجهة حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة فثبت بهذه الوجوه أن المقتضى لهذا الحكم ليس الحدوث .

المقدمة الرابعة : وهى فى بيان أنه لما كان المقتضى لهذا الحكم فى الشاهد هو الوجود والبارى تعالى موجود ، وكان المقتضى لكونه إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة حاصلا فى حقه كان هذا الحكم أيضاً حاصلا هناك .

واعلم أنا نفتقر فى هذه المقدمة إلى بيان أن الوجود حقيقة واحدة فى الشاهد وفى الغائب وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائداً على حقيقته ، فانه مالم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود فهذا غاية ما يمكن ذكره فى تقرير هذه الشبهة ، ومن نظر فى تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم التفاوت بينها ، والجواب أن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين فى الشاهد فلا بدّ أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة ، وهذه الطريقة ممنوعة وبيانه من وجوه .

الأوّل : أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا

العالم الجسمانى ، ولا مباينة عنه بالجهة ، وذلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية وَالنفوس الناطقة ويثبتون الهيولى ويزعمون أن هذ الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة فى المتحيز ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة وما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصحّ القول بأن كل موجودين فى الشاهد فاما أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه .

الثانى : أن جمهور المعتزلة يثبتون ارادات وَكراهات موجودة لا فى محل ويثبتون فناء لا فى محل وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة فما لم تبطلوا ذلك لا تتم دعواكم .

الثالث : أنا نقيم الدلالة على أن الاضافات موجودات فى الأعيان . ثم نبين أنها يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل كلامكم ، وإنما قلنا ان الاضافات أعراض موجودات فى الأعيان ، لأن المعقول من كون الانسان أبا لغيره مغاير لذاته المخصوصة بدليل أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أبا أو ابنا ، والمعلوم غير ما هو غير معلوم ، وأيضاً فانه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الأبوة والبنوة مثل عيسى عليه السلام فانه ما كان أبا لأحد ولا ابنا لأحد ، والثابت غير ما هو غير ثابت فكونه أبا وابنا مغاير لذاته المخصوصة . ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفا سلبيا أو ثبوتيا والأوّل باطل ، لأن عدم الأبوة هو

الوصف السلبي والأبوّة رافعة له ورافع العدم وجود . فثبت أن الأبوة وصف وجودي مغاير لذات الأب إذا ثبت هذا فنقول انه مستحيل أن يقال الأبوة محايثة لذات الأب وإلا لزم أن يقال انه قام بنصف الأب نصف الأبوة وبثلثه ثلث الأبوة ومعلوم أن ذلك باطل ، ومحال أن يقال انها مباينة عن ذات الأب مباينة بالجهة والحيز وإلا لزم كون الأبوة جوهراً قائما بذاته مباينا عن ذات الأبّ بالجهة ، وذلك أيضا محال . فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن أن يقال انه محايث لغيره أو يقال انه مباين عنه بالجهة ، وإذا ثبت هذا بطل قولهم .

السؤال الثاني : سلمنا أن كل موجودين فى الشاهد فلا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا إما أن يكون ، وإما أن لا يكون اشارة إلى كونه قابلا للانقسام إليهما لكن قبول القسمة حكم عدمى والعدم لا يعلل ، وإنما قلنا ان قبول القسمة حكم عدمى ، لأن أصل القبول حكم عدمى ، فوجب أن يكون قبول القسمة حكما عدمياً ، وإنما قلنا ان أصل القبول حكم عدمى ، لأنه لو كان أمراً ثابتا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلا فتكون الذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ولزم التسلسل ، وإنما قلنا انه لما كان أصل القبول عدميا كان قبول القسمة أيضاً كذلك ، لأن قبول القسمة قبول مخصوص ، فتلك الخصوصية ان كانت صفة

موجودة لزم قيام الوجود بالعدم ، وهو محال ، وإن كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمى ، وَإذا ثبت أنه حكم عدمى امتنع تعليله ، لأنّ العدم نفى محض ، فكان التأثير فيه محالا فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله .

السؤال الثالث : هب أنه من الأحكام فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللا بخصوص كونه جوهراً أو بخصوص كونه عرضاً قوله لأن كونه جوهراً يمنع من المحايثة ، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعا من أحد القسمين ، قلنا ماالذى تريدون بقولكم الوجود فى الشاهد منقسم إلى المحايث ، وَإلى المباين بالجهة ان أردتم به أن الوجود فى الشاهد قسمان أحدهما هو الذى يكون محايثاً لغيره ، وهو العرض ، والثانى يجب أن يكون مباينا لغيره بالجهة ، وهو الجوهر فهذا مسلم لكنه فى الحقيقة اشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين ، فان عندنا وجوب كونه محايثا لغيره معلل بكونه عرضا ، ووجوب كون القسم الثانى مباينا عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهراً . فبطل قولكم ان خصوص كونه عرضا وجوهراً لا يصلحان لعلة هذا الحكم ، وإن أردتم به أن امكان الانقسام إلى هذين القسمين حكم واحد فانه ثابت فى جميع الموجودات التى فى الشاهد فهذا باطل لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين لم يثبت فى شىء من الموجودات التى فى الشاهد فضلا عن أن يثبت فى جميعها ، لأن كل

موجود فى الشاهد فهو إما جوهر، وإما عرض، فان كان جوهراً امتنع أن يكون محايثا لغيره فلم يكن قابلا لهذا الانقسام. وان كان عرضا امتنع أن يكون مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام. فثبت بما ذكرنا أن الذى قالوه مغالطة. والحاصل أن هذا المستدل أوهم أن قوله الموجود فى الشاهد إما أن يكون محايثا لغيره، وإما أن يكون مباينا عنه بالجهة اشارة إلى حكم واحد. ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهراً، ولا بخصوص كونه عرضا ونحن بينا أنه اشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين.

السؤال الرابع: سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهراً، ولا بخصوص كونه عرضاً: فلم قلتم انه لا بدّ من تعليله اما بالحدوث، وإما بالوجود، وما الدليل على هذا الحصر؟ وأقصى ما فى الباب أن يقال سبرنا وبحثنا فلم نجد قسما آخر إلا أنا بينا فى الكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبنى على تقسيمات منتشرة غير منحصرة بين النفى والاثبات.

السؤال الخامس: سلمنا أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود، لكن لا نسلم قولكم: انا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود، بيانه من وجهين:

الأوّل: أن من المحتمل أن يقال المقتضى لقولنا ان الشىء إما أن

يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه هو كونه بحيث يصح الاشارة الحسية اليه ، وذلك أن كل شيئين يصح الاشارة الحسية اليهما ، فاما أن تكون الاشارة إلى أحدهما عين الاشارة إلى الآخر ، وَذلك كما فى اللون وَالمتلون ، وهذا هو المحايثة ، وإما أن تكون الاشارة إلى أحدهما غير الا شارة إلى الآخر ، وهذا هو المباينة بالجهة . فثبت أن المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشاراً اليه بحسب الحس ، وعلى هذا التقدير مالم يقيموا الدلالة على أنه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال انه تعالى يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة ، لكن كونه تعالى مشاراً اليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب ، وذلك يفضى إلى الدور وهو باطل

الثانى : أنه لاشك أن ما سوى الله تعالى إما أن يكون محايثا لغيره أو مباينا عن غيره بالجهة ، ولا شك أن الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة إذ لولم يكن مخالفا بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلا للجواهر أو الأعراض ، ويلزم منه كونه تعالى محدثا كما أن الجواهر والأعراض محدثة ، وذلك محال ، وإذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن الجواهر والأعراض مشتركان فى الأمر الذى به وقعت المخالفة بينهما ، وبين ذات البارى تعالى فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول الانقسام إلى المحايث وإلى المباين هو ذلك الأمر ، وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال ، لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث .

السؤال السادس : سلمنا الحصر، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ، قوله أولا الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود . قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود وأيضاً كون الشيء منقسما إلى المحايث والمباين معناه كونه قابلا للانقسام إلى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت فى الموضعين كذلك ، وان كانت عدمية . فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم . أما قوله ثانيا لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم . قلنا الكلام عليه من وجهين :

الأول : لم قلتم ان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعانى الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات ، وجهل الدهرى بكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم .

الثانى : لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون الموجودين فى الشاهد اما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجودا أن يعلم وجوب كونه اما محايثا للعالم أو

مباينا له لكن الجمهور الأعظم ، وهو أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنه تعالى لا بدّ وأن يكون إما محايثا للعالم أو مباينا له فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجوداً . وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك رحمه الله من أصحابنا على ابن الهيصم ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال : يمتنع أن يحصل العلم بالأثر ولا يحصل العلم بالمؤثر ، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر وطال كلامه فى تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته . قوله ثالثاً ، وكونه محدثا وصف استدلالى وكونه إما محايثا أو مباينا أمر معلوم بالبديهة ، والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة . قلنا ممنوع فانا بينا أن المؤثر فى كثير من الأشياء استدلالى والأثر بديهى .

السؤال السابع : سلمنا أن المؤثر فى هذا الحكم ليس هو الحدوث ، وأنه هو الوجود لكن لم قلتم انه يلزم حصوله فى حق الله تعالى ، وبيانه هو أن المطلوب انما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً فى الشاهد وفى الغائب ، أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان وقوع اللفظ الموجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالاشتراك اللفظى كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية . ثم ان الكرّامية لا يمكنهم أن يقولوا ان الوجود فى الغائب والشاهد واحد ، وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون البارى تعالى

مثلا للمحدثات من جميع الوجوه ، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته والقوم لا يقولون بهذين الكلامين .

السؤال الثامن : سلمنا أن ماذكرتم يدل على أن الوجود هو العلة لهذا الحكم ، لكن ههنا دليل آخر يمنع منه ، وهو أن المقتضى لقبول الانقسام فى الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم فى الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض وأنه محال ، ولزم أيضاً فى العرض وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض ، ومعلوم أن ذلك محال ، فان قالوا ان كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسما إلى هذين القسمين نظراً إلى كونه موجوداً ، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظراً إلى مانع منفك ، وهو خصوصية ماهيته . قلنا هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال أن يكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وان اقتضى كون الشيء إما محايثاً لغيره ، وإما مباينا عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة .

السؤال التاسع : أن ماذكرتموه من الدليل قائم فى صور كثيرة مع

أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً ، وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض.
وبيانه من وجوه :

الأوّل : أن كل ما سوى الله تعالى ، فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما . فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلابدّ لها من علة مشتركة والمشترك إما الحدوث أو الوجود ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث ، لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء . فثبت أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود والله تعالى موجود فوجب أن يثبت فى حقه تعالى صحة الحدوث ، وهو محال .

الثانى : أن كل موجود فى الشاهد ، فهو اما حجم ، واما قائم بالحجم . ثم نذكر التقسيم إلى آخره حتى يلزم أن يكون البارى تعالى اما حجما ، واما قائما الحجم ، والقوم لا يقولون بذلك .

الثالث : أن كل موجودين فى الشاهد فلا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه فى أىّ جهة كان ، ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود والبارى تعالى موجود فيلزم أن يصح على البارى تعالى كونه اما محايثا للعالم أو مباينا عنه فى أى جهة كانت من الجوانب التى للعالم ، وذلك يقتضى أن لا يكون اختصاص

الله تعالى بجهة فوق واجباً ، بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق إلى أسفل ، وكل ذلك عند القوم محال .

الرابع : أن كل موجودين فى الشاهد ، فانه يجب أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة والمباين بالجهة لابدّ وأن يكون جوهرا فردا أو يكون مركباً من الجواهر وكون كل موجود فى الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة أعنى كونه عرضا أو جوهرا فردا أو جسما مؤتلفا لابدّ وأن يكون معللا بالوجود فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة والقوم ينكرون ذلك ، لأنه تعالى عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض .

الخامس : أن كل موجود يفرض مع العالم فهو اما مساو للعالم ، واما أزيد منه فى المقدار ، واما أنقص منه فى المقدار فانقسام الوجود فى الشاهد إلى هذه الأقسام الثلاثة حكم لابدّ له من علة ولا علة إلا الوجود ، والبارى تعالى موجود فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة .

واعلم أنا انما طوّلنا فى الكلام على هذه الشبهة ، لأن القوم يعوّلون عليها ويظنون أنها حجة قوية قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا فى تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة والاعتراضات القادحة

ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سببا لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله .

الشبهة الثالثة : للكرامية فى اثبات كونه تعالى فى الجهة قالوا ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئا هو فى حكم مقابلته ، وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصا بجهة . والجواب اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقتا فى أن كل مرئى لابد وأن يكون فى جهة الا أن المعتزلة قالوا لكنه ليس فى الجهة ، فوجب أن لا يكون مرئيا ، والكرامية قالوا لكنه مرئى فوجب أن يكون فى الجهة . وأصحابنا رحمهم الله نازعوا فى هذه المقدمة ، وقالوا لا نسلم أن كل مرئى ، فانه مختص بالجهة ، بل لا نزاع فى أن الأمر فى الشاهد كذلك لكن لم قلتم ان ما كان كذلك فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك ؟ . وتقريره أن هذه المقدمة اما أن تكون مقدمة بديهية أو استدلالية ، فان كانت بديهية لم يكن فى اثبات كونه تعالى مختصا بالجهة حاجة إلى هذا الدليل ، وذلك لأنه ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وثبت أن البارى تعالى قائم بالنفس فوجب القطع بأنه مختص بالجهة ، لأن العلم الضرورى حاصل بأن كل ماثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك ، فاذا كان هذا الوجه حاصلا فى اثبات كونه تعالى فى الجهة كان اثبات كونه تعالى فى الجهة بكونه مرئيا . ثم اثبات أن كل ما كان مرئيا فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ،

ومن غير مزيد شرح وَ بيان . وأما ان قلنا ان قولنا ان كل مرئىّ فهو مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية ، بل هى مقدمة استدلالية فحينئذ مالم يذكروا على صحتها دليلا لا تصير هذه المقدمة يقينية ، وأيضا انا كما لا نعقل مرئيا فى الشاهد إلا إذا كان مقابلا أو فى حكم المقابل للرائى . فكذلك لا نعقل مرئيا إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أوممتدّا فى الجهات أو مؤتلفا من الأجزاء وهم يقولون انه تعالى يرى لاصغيرا ولا كبيراً ولا ممتدّا فى الجهات والجوانب والأحياز ، فاذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد فى هذا الباب فلم لا يجوز أيضاً أن المرئىّ فى الشاهد وان وجب كونه مقابلا للرائى إلا أن المرئى فى الغائب لايجوز أن يكون كذلك .

الشبهة الرابعة : تمسكوا برفع الأيدى إلى السماء قالوا : وهذا شىء يفعله أرباب النحل فدل على أنه تقرر فى جميع عقول الخلق كون الاله فى جهة فوق .

الجواب : أن هذا معارض بما تقرر فى جميع عقول الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم فى الأرض لم يدل ما ذكروه على أنه فى السماء ، وأيضا فالخلق انما يقدمون على رفع الأيدى إلى السماء لوجوه أخرى وراء اعتقادهم أن خالق العالم فى السماء .

فالأوّل : أن أعظم الأشياء نفعاً للخلق ظهور الأنوار ، وأنها إنما تظهر من جانب السموات .

والثانى : أن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس ، وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء ، والهواء ليس إلا موجوداً فوق الأرض فلهذا السبب كان فوق الأرض أشرف مما تحت الأرض .

الثالث : أن نزول الغيث من جهة الفوق ، ولما كانت هذه الأشياء التى هى منافع الخلق انما تنزل من جانب السموات لاجرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف، وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس وهذا هو السبب فى رفع الأيدى إلى السماء ، وأيضا انه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا ، وأيضا انه تعالى جعل الملائكة وسائط فى مصالح هذا العالم قال تعالى : فالمدبرات أمرا . وقال تعالى : فالمقسمات أمرا . وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحى والتنزيل والنبوة . وميكائيل ملك الأرزاق ، وملك الموت ملك الوفاة ، وكذا القول فى سائر الأمور ، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدى إلى السماء رفع الأيدى إلى الملائكة وبالله التوفيق

الفصل السادس

اعلم أن المشهور عن قدماء الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى إلا أنهم يقولون لانريد به كونه تعالى مؤلفاً من الأجزاء ومركبا من الأبعاض ، بل نريد به كونه تعالى غنيا عن المحل قائما

بالنفس ، وعلى هذا التقدير فانه يصير النزاع فى أنه تعالى جسم أولا نزاعا لفظيا ، هذا حاصل ما قيل فى هذا الباب إلا أنا نقول كل ما كان مختصا بحيز أو جهة يمكن أن يشار إليه بالحس فذلك المشار إليه اما أنه لا يبقى منه شىء فى جوانبه الست ، واما أن يبقى ، فان لم يبق منه شىء فى جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر الفرد وكالنقطة التى لا تتجزأ ويكون فى غاية الصغر والحقارة، ولا أظن أن عاقلا يرضى أن يقول إن إله العالم كذلك ، وأما ان بقى شىء فى جوانبه الست أو فى أحد هذه الجوانب فهذا يقتضى كونه مؤلفا مركبا من الجزءين أو أكثر ، وأقصى مافى الباب أن يقول قائل : ان تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال إلا أن هذا لا يمنع من كونه فى نفسه مركبا مؤلفا كما أن الفلسفى يقول الفلك جسم إلا أنه لا يقبل الخرق والالتآم ، فان ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسما طويلا عريضا عميقا ، فثبت أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ومشاراً إليه بحسب الحسّ واعتقدوا أنه تعالى ليس فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التى لا تتجزأ أوجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى ممتدّ فى الجوانب أو فى بعض الجوانب ، ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا فكان امتناعه عن اطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعا عن مجرد هذا اللفظ مع كونه معتقداً لمعناه ، فثبت أنهم انما طلقوا عليه لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عريضا عميقا ممتدا فى الجهات .

فثبت أن امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف ، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركبًا مؤلفا ، فهذا تمام الكلام فى القسم الأوّل من هذا الكتاب وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية وبالله التوفيق .

القسم الثانى من هذا الكتاب ، وهو فى تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات ، والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول .

أما المقدمة : فهى فى بيان أن جميع فرق الاسلام مقرّون بأنه لا بدّ من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والأخبار . أما فى القرآن فبيانه من وجوه :

الأوّل : هو أنه ورد فى القرآن ذكر الوجه ، وذكر العين ، وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدى وذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة ، وله جنب واحد ، وعليه أيد كثيرة ، وله ساق واحدة ولا نرى فى الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة .

الثانى : أنه ورد فى القرآن أنه نور السموات والأرض ، وأن كل عاقل يعلم بالبديهية أن إله العالم ليس هو هذا الشىء المنبسط على الجدران والحيطان ، وليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار فلابدّ لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالى ـ الله نور

السموات والأرض ـ بأنه منور السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض أو بأنه مصلح السموات والأرض ، وكل ذلك تأويل

الثالث : قال الله تعالى ـ وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ـ ومعلوم أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض وقال ـ وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ـ ومعلوم أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض .

الرابع : قوله تعالى ـ وهو معكم أينما كنتم ـ وقوله تعالى ـ ونحن أقرب اليه من حبل الوريد ـ وقوله تعالى ـ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ـ وكل عاقل يعلم أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهية

الخامس : قوله تعالى ـ واسجد واقترب ـ فان هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية ، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بسبب السجود .

السادس : قوله تعالى ـ فأينما تولوا فثمّ وجه الله ـ وقال تعالى ـ ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون ـ .

السابع : قال تعالى ـ من ذات الذى يقرض الله قرضاً حسنا ـ ولا شك أنه لابدّ فيه من التأويل .

الثامن : قوله تعالى ـ فأتى الله بنيانهم من القواعد ـ ولا بدّ فيه من التأويل .

التاسع : قال تعالى لموسى وهارون ـ انني معكما أسمع وأرى ـ وهذه

المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة . فهذه وأمثالها من الأمور التى لابدّ لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل وبالله التوفيق .

أما الأخبار : فهذا النوع فيها كثير .

فالأوّل : قوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى « مرضت فلم تعدنى استطعمتك فما أطعمتنى استسقيتك فما أسقيتنى » ولا يشك عاقل أن المراد منه التمثيل فقط .

الثانى: قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه « من أتانى يمشى أتيته هرولة » ولا يشك عاقل فى أن المراد منه التمثيل والتصوير .

الثالث : نقل الشيخ الغزالى رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه أقرّ بالتأويل فى ثلاثة أحاديث .

أحدها : قوله عليه السلام « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » .

وثانيها : قوله عليه السلام «انى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» .

وثالثها : قوله عليه السلام حكاية عن الله عزّ وجلّ «أنا جليس من ذكرنى » .

الرابع : حكى أن المعتزلة تمسكوا فى خلق القرآن بما روى عنه عليه السلام أنه يأتى سورة البقرة وآل عمران كذا ، وكذا يوم القيامة كأنهما غمامتان . فأجاب أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى . وقال يعنى ثواب قارئهما ، وهذا تصريح بالتأويل .

الخامس : قوله عليه السلام «ان الرحم يتعلق بحقوى الرحمن فيقول سبحانه أصل من وصلك » ، وهذا لا بدّ له من التأويل .

السادس : قال عليه السلام « ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة من النار » ، ولا بدّ فيه من التأويل .

السابع : قال عليه السلام « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وهذا لا بدّ فيه من التأويل لأنا نعلم بالضرورة أنه ليس فى صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا .

الثامن : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى « أنا عند المنكسرة قلوبهم » وليست هذه العندية إلا بالرحمة . وأيضاً قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى فى صفة الأولياء « فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصربه » . ومن المعلوم بالضرورة أن القوّة الباصرة التى بها يرى الأشياء ليست هى الله سبحانه وتعالى .

التاسع : قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى « الكبرياء ردائى والعظمة إزارى » والعاقل لا يثبت لله تعالى ازاراً ورداء .

العاشر : قال عليه السلام لأبىّ بن كعب « يا أبا المنذر أية آية فى كتاب الله تعالى أعظم ؟ فتردد فيه مرتين ، ثم قال فى الثالثة آية الكرسى ، فضرب يده عليه السلام على صدره وقال أصبت والذى نفسى بيده ان لها لسانا يقدس الله تعالى عند العرش» ولا بدّ فيه من التأويل .
فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بدّ منه لكل عاقل .

وعند هذا قال المتكلمون : لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة فى القرآن والأخبار محملا صحيحاً لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها . فهذا تمام القول فى المقدمة ، وبالله التوفيق .

الفصل الأوّل فى اثبات الصورة

اعلم أن هذه اللفظة ما وردت فى القرآن لكنها واردة فى الأخبار .

والخبر الأوّل : ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » وروى ابن خزيمة عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يقولنّ أحدكم لعبده قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك ؛ فان الله خلق آدم على صورته» .

والجواب : اعلم أن الهاء فى قوله على صورته يحتمل أن يكون عائداً إلى شىء غير صورة آدم عليه السلام وغير الله تعالى ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى فهذه طرق ثلاثة .

الطريق الأوّل : أن يكون هذا الضمير عائداً إلى غير آدم وإلى غير الله تعالى ، وعلى هذا التقدير ففى تأويل الخبر وجهان :

الأوّل : هو أن مَنْ قال للانسان قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فهذا يكون شتما لآدم عليه السلام ، فانه لما كان صورة هذا الانسان مشابهة لصورة آدم كان قوله : قبح الله وجهك ووجه من أشبه

وجهك شتما لآدم عليه السلام ولجميع الأنبياء عليهم السلام ، وذلك غير جائز، فلا جرم نهى النبيّ صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، وإنما خص آدم بالذكر ، لأنه عليه السلام هو الذى ابتدئت خلقة وجهه على هذه الصورة

الثانى : أن المراد منه إبطال قول من يقول : ان آدم كان على صورة أخرى مثل ما يقال انه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريباً من السماء فالنبي عليه السلام أشار إلى انسان معين وقال ان الله خلق آدم على صورته : أى كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من غير تفاوت ألبتة . فأبطل هذا البيان وهم من توهم أن آدم عليه السلام كان على صورة أخرى غير هذه الصورة .

الطريق الثانى : أن يكون الضمير عائداً إلى آدم عليه السلام ، وهذا أولى الوجوه الثلاثة ، لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب ، وفى هذا الحديث أقرب الأشياء المذكورة هو آدم عليه السلام ، فكان عود الضمير إليه أولى . ثم على هذا الطريق ، ففى تأويل الخبر وجوه :

الأوّل : أنه تعالى لما عظم أمر آدم بجعله مسجود الملائكة . ثم انه أتى بتلك الزلة فالله تعالى لم يعاقبه بمثل ماعاقب به غيره ، فانه نقل أن الله تعالى أخرجه من الجنة ، وأخرج معه الحية والطاوس ، وغير تعالى خلقهما مع أنه لم يغير خلقة آدم عليه السلام ، بل تركه على الخلقة الأولى اكراما له وصونا له عن عذاب المسخ . فقوله عليه السلام «ان الله تعالى خلق آدم على صورته» معناه خلق آدم على هذه الصورة التى هى الآن

باقية من غير وقوع التبدل فيها . والفرق بين هذا الجواب والذى قبله أن المقصود من هذا بيان أنه عليه السلام كان مصونا عن المسخ ، والجواب الأوّل ليس فيه إلا بيان أن هذه الصورة الموجودة ليست إلا هى التى كانت موجودة قبل من غير تعرّض لبيان أنه جعل مصونا عن المسخ بسبب زلته مع أن غيره صار ممسوخا .

الثانى : المراد منه إبطال قول الدهرية الذين يقولون : ان الانسان لا يتولد إلا بواسطة النطفة ودم الطمث . فقال عليه السلام «ان الله خلق آدم على صورته» ابتداء من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة .

الثالث : أن الانسان لا يتكوّن إلا فى مدة طويلة وزمان مديد بواسطة الأفلاك والعناصر فقال عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » أى من غير هذه الواسائط ، والمقصود منه الردّ على الفلاسفة .

الرابع : المقصود منه بيان أن هذه الصورة الانسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده لا بتأثير القوّة المصورة والمولدة على ماتذكره الأطباء والفلاسفة ، ولهذا قال الله تعالى ـ هو الله الخالق البارئ المصوّر ـ فهو الخالق ؛ أى فهو العالم بأحوال الممكنات والمحدثات والبارئ : أى هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها ، والمصوّر : أى هو الذى يركب تلك الذوات على صورها المخصوصة وتركيباتها المخصوصة

الخامس : قد تذكر الصورة ويرادبها الصفة ، يقال شرحت له صورة هذه الواقعة ، وذكرت له صورة هذه المسألة ، والمراد من الصورة

فى كل هذه المواضع الصفة فقوله عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » أى على جملة صفاته وأحواله ، وذلك لأن الانسان حين يحدث يكون فى غاية الجهل والعجز . ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته إلى أن يصل إلى حد الكمال . فبين النبىّ صلى الله عليه وسلم أن آدم خلق من أوّل الأمر كاملا تاما فى علمه وقدرته ، وقوله : خلق الله آدم على صورته معناه أنه خلقه فى أول الأمر على صفته التى كانت حاصلة له فى آخر الأمر ، وأيضاً لا يبعد أن يدخل فى لفظة الصورة كونه سعيداً أو شقيا كما قال عليه السلام « السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه » فقوله عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته »: أى على جميع صفاته من كونه سعيداً أو عارفاً أو تائبا أو مقبولا من عند الله تعالى .

الطريق الثالث : أن يكون ذلك الضمير عائداً إلى الله تعالى ، وفيه وجوه :

الأوّل : المراد من الصورة الصفة لما بيناه فيكون المعنى أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالما بالمعقولات قادراً على استنباط الحرف والصناعات ، وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه فصح قوله عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » بناء على هذا التأويل . فان قيل المشاركة فى صفات الكمال تقتضى المشاركة فى الإلهية . قلنا المشاركة فى بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة فى الأمور الكثيرة لا يقتضى المساواة فى الإلهية ،

ولهذا المعنى قال تعالى ـ وله المثل الأعلى ـ وقال عليه السلام « تخلقوا بأخلاق الله » .

الثانى : أنه كما يصح اضافة الصفة إلى الموصوف فقد يصح اضافتها إلى الخالق والموجد فيكون الغرض من هذه الاضافة الدلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة .

الثالث : قال الشيخ الغزالى رحمه الله ليس الانسان عبارة عن هذه البنية ، بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسمانى ولا تعلق له بهذا البدن إلا على سبيل التدبير أو التصرف فقوله عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » أى ان نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن كنسبة البارى تعالى إلى العالم من حيث ان كل واحد منهما غير حالّ فى هذا الجسم ، وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير والله أعلم .

الخبر الثانى : ما رواه ابن خزيمة فى كتابه الذى سماه بالتوحيد باسناده عن ابن عمر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تقبحوا الوجه ، فان الله خلق آدم على صورة الرحمن » .

واعلم أن ابن خزيمة ضعف هذه الرواية ويقول : ان صحت هذه الرواية فلها تأويلان :

الأوّل : أن يكون المراد من الصورة الصفة على ما بيناه .

الثانى : أن يكون المراد من هذه الاضافة بيان شرف هذه الصورة كما فى قوله : بيت الله ، وناقة الله .

الخبر الثالث : ماروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى كتابه فى باب آخر من يخرج من النار عن أبى هريرة فى حديث طويل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « فيأتيهم الله فى غير الصورة التى يعرفون . فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فان بيننا وبينه علامة فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون فيقولون أنت ربنا فيتبعونه » .

واعلم أن الكلام على هذا الحديث من وجوه :

الأوّل : أن تكون فى بمعنى الباء والتقدير فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التى عرفوه فى الدنيا ، وذلك بأن يريهم ملكا من الملائكة . ونظيره قول ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى ــ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلال من الغمام ــ أى بظلل من الغمام . ثم ان تلك الصورة تقول أنا ربكم ، وكأن ذلك آخر محنة تقع للمكلفين فى دار الآخرة وتكون الفائدة فيه تثبيت المؤمنين على القول الصالح ، وإنما يقال الدنيا دار محنة والآخرة دار الجزاء على الأعم والأغلب ، وإن كان يقع فى كل واحدة منهما مايقع فى الأخرى نادراً .

أما قوله عليه السلام : انهم يقولون إذا جاء ربنا عرفناه فيحمل على أن يكون المراد ، فاذا جاء احسان ربنا عرفناه . وقولهم : فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفونها فمعناه فيأتيهم بالصورة التى يعرفون أنها من أمارات الاحسان .

وأما قوله عليه السلام « فيقولون بيننا و بينه علامة » فيحتمل أن تكون تلك العلامة كونه تعالى فى حقيقته مخالفاً للجواهر والأعراض. فاذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله.

التأويل الثانى : أن يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى أن يظهر لهم من بطش الله وشدّة بأسه مالم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة الله تعالى معهم ، ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة على الوجه الذى اعتادوه وألفوه .

الخبر الرابع : ماروى عنه عليه السلام أنه قال « رأيت ربى فى أحسن صورة » واعلم أن قوله : فى أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرائى كما يقال دخلت على الأمير فى أحسن هيئة : أى وأنا كنت على أحسن هيئة . ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئىّ ، فان كان ذلك من صفات الرائى كان قوله : على أحسن صورة عائداً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه وجهان :

الأوّل : أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة فيكون المعنى أن الله تعالى زين خلقه وجمل صورته عند مارأى ربه ، وذلك يكون سبباً لمزيد الاكرام فى حق الرسول عليه السلام .

الثانى : أن يكون المراد من الصورة الصفة ، ويكون المعنى الاخبار عن حسن حاله عند الله وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الانعام كما كان ، وذلك لأن الرائى قد يكون بحيث يتلقاه المرئىّ بالاكرام

والتعظيم ، وقد يكون بخلافه فعرفنا الرسول عليه السلام أن حاله كان من القسم الأوّل . وأما إن كان عائدا إلى المرئى ففيه وجوه :

الأوّل : أن يكون عليه السلام رأى ربه فى المنام فى صورة مخصوصة ، وذلك جائز ، لأن الرؤيا من تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة .

الثانى : أن يكون المراد من الصورة الصفة ، وذلك لأنه يقال لما خصّ بمزيد الاكرام والانعام فى الوقت الذى رآه صحّ أن يقال فى العرف المعتاد : انى رأيته على أحسن صورة وأجمل هيئة .

الثالث : لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع من صفات الجلال والعزّة والعظمة ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك .

الخبر الخامس : ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « رأيت ربى فى أحسن صورة ، قال فوضع يده بين كتفىّ فوجدت بردها بين ثديىّ فعلمت ما بين السماء والأرض ، ثم قال يا محمد ، قلت لبيك وسعديك ، فقال فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ فقلت يارب لا أدرى ، فقال فى أداء الكفارات والمشى على الأقدام إلى الجماعات وإسباغ الوضوء على الكراهات وانتظار الصلاة بعد الصلاة »

واعلم أن قوله : رأيت ربى فى أحسن صورة قد تقدم تأويله ، وأما قوله : وضع يده بين كتفىّ ففيه وجهان :

الأوّل : المراد منه المبالغة فى الاهتمام بحاله والاعتناء بشأنه ، وَيقال لفلان يد فى هذه الصنعة : أى هو كامل فيها .

الثانى : أن يكون المراد من اليد النعمة يقال لفلان يد بيضاء ، ويقال ان أيادى فلان كثيرة . وأما قوله بين كتفى ، فان صحّ فالمراد منه أنه أوصل إلى قلبه من أنواع اللطف والرحمة . وقد روى بين كنفى ، والمراد مايقال أنا فى كنف فلان ، وفى ظل انعامه .

وَأما قوله فوجدت بردها فيحتمل أن المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد إذا كان رغدا ، والذى يدل على أن المراد منه كمال المعارف قوله عليه السلام فى آخر الحديث فعلمت مابين المشرق والمغرب ، وما ذلك إلا لأن الله تعالى أنار قلبه وشرح صدره بالمعارف . وفى بعض الروايات فوجدت برد أنامله ، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

الفصل الثانى فى لفظ الشخص

هذا اللفظ ماورد فى القرآن لكنه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا شخص أحب للغيرة من الله عزّ وجلّ » وفى هذا الخبر لفظان يجب تأويلهما .

الأوّل : الشخص وَالمراد منه الذات المعينة والحقيقة المخصوصة ، لأن الجسم الذى له شخص وحجمية يلزم أن يكون واحداً فاطلاق اسم الشخصية على الوحدة اطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر .

والثانى : لفظ الغيرة ومعناه الزجر ، لأن الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع فكنى بالسبب عن المسبب ههنا والله أعلم .

الفصل الثالث فى لفظ النفس

احتجوا على اطلاق هذا اللفظ بالقرآن والأخبار . أما القرآن فقوله تعالى فى حق موسى عليه السلام ـ واصطنعتك لنفسى ـ وقال حاكيا عن عيسى عليه السلام ـ تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك ـ وقال فى صفة أهل الثواب ـ كتب ربكم على نفسه الرحمة ـ وقال فى تخويف العصاة ـ ويحذركم الله نفسه ـ وأما الأخبار فكثيرة .

الخبر الأوّل : ماروى أبو صالح عن أبى هريرة عن النبىّ صلى الله عليه وسلم أنه قال « يقول الله تعالى أنا مع عبدى حين يذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه » .

الخبر الثانى : قوله عليه السلام « سبحان الله وبحمده عدد خلقه ورضاء نفسه وزنة عرشه » .

الخبر الثالث : عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لما قضى الله الخلق كتب فى كتابه على نفسه ان رحمتى سبقت غضبى »

واعلم أن النفس جاء فى اللغة على وجوه :

أحدها : البدن قال الله تعالى ـ كل نفس ذائقة الموت ـ ويقول القائل كيف أنت فى نفسك ، يريد كيف أنت فى بدنك ؟ .

وثانيها : الدم يقال هذا حيوان له نفس سائلة : أى دم سائل ، ويقال للمرأة عند الولادة انها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة .

وثالثها : الروح قال تعالى ـ الله يتوفى الأنفس حين موتها ـ .

ورابعها : العقل قال تعالى ـ وهو الذى يتوفاكم بالليل ـ وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل ، فانه هو الذى يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة .

وخامسها ذات الشيء وعينه . وقد قال الله تعالى ـ وما يخدعون إلا أنفسهم ، فاقتلوا أنفسكم ، ولكن ظلموا أنفسهم ـ

إذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس فى حق الله تعالى ليس إلا الذات والحقيقة فقوله ـ واصطنعتك لنفسى ـ كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة ، فان الانسان إذا قال جعلت هذه الدار لنفسى وعمرتها لنفسى فهم منه المبالغة وقوله تعالى ـ تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك ـ المراد تعلم معلومى ولا أعلم معلومك ، وكذا القول فى بقية الآيات . وأما قوله عليه السلام حكاية عن رب العزّة ، فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، فالمراد أنه ذكرنى بحيث لا يطلع غيره على ذلك ذكرته بانعامى واحسانى من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدى ، لأن الذكر فى النفس عبارة عن الكلام الخفى والذكر الكامن فى النفس ، وذلك على الله تعالى محال . وأما قوله سبحان الله زنة عرشه ورضاء نفسه فالمراد ما يرتضيه الله تعالى لنفسه ولذاته : أى تسبيحاً يليق به . وأما قوله صلى الله عليه وسلم « كتب

كتابا على نفسه » فالمراد به كتب كتابا وأوجب العمل به . والمراد من قوله على نفسه التأكيد والمبالغة فى الوجوب واللزوم ، فثبت أن المراد بالنفس فى هذه المواضع هو الذات ، وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد وبالله التوفيق .

الفصل الرابع فى لفظ الصمد

قال الله تعالى ـ الله الصمد ـ ذكر بعضهم فى تفسير الصمد أنه الجسم الذى لا جوف له . ومنه قول من يقول لسداد القارورة الصماد ، وشىء مصمد : أى صلب ليس فيه رخاوة . قال ابن قتيبة ، وعلى هذا التفسير الدال مبدلة من التاء ، وقال بعضهم الصمد الأملس من الحجر الذى لا يقبل الغبار ، ولا يدخل فيه شىء ، ولا يخرج منه شىء . واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية فى اثبات أنه تعالى جسم ، وهذا باطل لأنا بينا أن كونه أحدا ينافى كونه جسما فقدمة هذه الآية دالة على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد هذا المعنى ، ولأن الصمد بهذا التفسير صفة الأجسام الغليظة وتعالى الله عن ذلك . والجواب عنه من وجهين :

الأوّل : أن الصمد فعل بمعنى مفعول من صمد إليه : أى قصد والمعنى أنه المصمود إليه فى الحوائج قال الشاعر :

ألا بكر الناعى بخيرى بنى أسد   نعم وابن مسعود وبالسيد الصمد

وقال آخر

علوته بحسامى ثم قلت له خذها حذيف فأنت السيد الصمد

والذى يدل على صحة هذا الوجه ماروى ابن عباس رضى الله عنه أنه لما نزلت هذه الآية قالوا ما الصمد ؟ . فقال عليه السلام السيد الذى يصمد إليه فى الحوائج . قال أبو الليث : صمدت صمد هذا الأمر : أى قصدت قصده .

الوجه الثانى فى الجواب : أنا سلمنا أن الصمد فى أصل اللغة المصمت الذى لا يدخل فيه شىء غيره إلا أنا نقول قد دللنا على أنه لا يمكن ثبوت هذا المعنى فى حق الله تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه ، وذلك لأن الجسم الذى يكون هذا شأنه يكون مبرأ عن الانفصال والتباين ، والتأثر عن الغير وهو سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وذلك يقتضى أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان ، وكان المراد من الصمد فى حقه تعالى هذا المعنى وبالله التوفيق .

الفصل الخامس فى لفظ اللقاء

قال الله تعالى ـ الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ـ وقال ـ فمن كان يرجو لقاء ربه ـ وقال ـ بل هم بلقاء ربهم كافرون ـ وأما الحديث فقوله عليه السلام « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه . ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » قالوا واللقاء من صفات الأجسام ، يقال التقى الجيشان

إذا قرب أحدهما من الآخر فى المكان . واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين .

أحدهما : أن من لقى انسانا أدركه وأبصره فكان المراد من اللقاء هو الرؤية اطلاقا لاسم السبب على المسبب .

والثانى : أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولا لا حيلة له فى دفعه فكان ذلك اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه ، فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدّة بأسه فى ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء ، والذى يدل على صحة قولنا أن أحداً لا يقول بأن الخلائق تتلاقى ذواتهم فى ذات الله تعالى على سبيل المماسة . ولما بطل حمل اللقاء على المماسة والمجاورة لم يبق إلا ما ذكرناه وبالله التوفيق .

الفصل السادس فى لفظ النور

قال الله تعالى ـ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة ـ وروى ابن خزيمة فى كتابه عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنه « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دعائه : اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهنّ فلك الحمد أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن » واعلم أنه لا يصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر ، ويدل عليه وجوه :

الأوّل : أنه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والأرض ولو كان نوراً فى ذاته لم يكن لهذه الاضافة فائدة .

الثانى : لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء المحسوس لوجب أن لا يكون فى شىء من السموات والأرض ظلمة ألبتة ، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول .

الثالث : لو كان تعالى نورا بمعنى الضوء وجب أن يكون ذلك الضوء مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار ، والحس دالّ على خلاف ذلك .

الرابع : أنه تعالى أزال هذه الشبهة بقوله تعالى ـ مثل نوره ـ أضاف النور إلى نفسه ، ولو كان تعالى نفس النور وذاته لامتنعت هذه الاضافة ، لأن اضافة الشىء إلى نفسه ممتنعة ، وكذلك قوله تعالى ـ يهدى الله لنوره من يشاء ـ .

الخامس : أنه تعالى قال ـ وجعل الظلمات والنور ـ فتبين بهذا أنه تعالى خالق الأنوار .

السادس : أن النور يزول بالظلمة ، ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للعدم ، وذلك يقدح فى كونه قديما واجب الوجود

السابع : أن الأجسام كلها متماثلة على ما سبق تقريره ، ثم انها بعد تساويها فى الماهية تراها مختلفة فى النور والظلمة فوجب أن يكون الضوء عرضا قائما بالأجسام ، والعرض يمتنع أن يكون إلها .

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل النور على ماذكروه ، بل معناه أنه هادي أهل السموات والأرض ، أو معناه منوّر السموات والأرض على الوجه الأحسن والتدبير الأكمل كما يقال فلان نور هذه البلدة إذا كان سبباً لصلاحها ، وقد قرأ بعضهم — لله نور السموات والأرض — وبالله التوفيق .

الفصل السابع فى الحجاب

قال تعالى — كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون — قالوا : والحجاب لا يعقل إلا فى الأجسام ، وتمسكوا أيضاً بأخبار كثيرة .

الخبر الأوّل : ماروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى باب الرد على الجهمية قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال «ان الله تعالى لا ينام ، ولا ينبغى أن ينام ، ولكنه يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل النهار ، وعمل النهار قبل الليل ، حجابه من نور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» . قال المصنف: هذا حديث أقرّبه الشيخان، وقوله يخفض القسط ويرفعه أراد أنه يراعى العدل فى أعمال عباده كما قال تعالى — وما ننزله إلا بقدر معلوم .

الخبر الثانى : مايروى فى الكتب المشهورة عن النبى صلى الله عليه وسلم «ان لله تعالى سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدركه بصره» .

الخبر الثالث : روى فى تفسير قوله تعالى ـ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ـ أنه تعالى يرفع الحجاب فينظرون إلى وجهه تعالى .

واعلم : أن الكلام فى الآية هو أن أصحابنا رحمهم الله قالوا : انه يجوز أن يقال انه تعالى محتجب عن الخلق ، ولا يجوز أن يقال انه محجوب عنهم ، لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوّة والقدرة ، والحجب مشعر بالعجز والذلة ، فيقال احتجب السلطان عن عبيده ، ويقال فلان حجب عن الدخول على السلطان ، وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال ، لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين ، بل هو محمول عندنا على أن لا يخلق الله تعالى فى العين رؤية متعلقة به ، وعند من ينكر الرؤية على أنه تعالى يمنع وصول آثار احسانه وفضله من انسان .

وأما الخبر الأوّل : وهو قوله عليه السلام « حجابه النور » .

فاعلم أن كل شىء يفرض مؤثرا فى شىء آخر فكل كمال يحصل للأثر فهو مستفاد من المؤثر ولا شك أن ثبوت ذلك الكمال لذلك المؤثر أولى من ثبوته فى ذلك الأثر وأقوى وأكمل ، ولا شك أن معطى الكمالات بأسرها هو الحق تعالى ، وكل كمالات الممكنات بالنسبة إلى كمال الله تعالى كالعدم ، ولا شك أن جملة الممكنات ليست إلا عالم الأجسام وعالم الأرواح ، ولا شك أن جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة إلى كمالات عالم الأفلاك كالعدم . ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة إلى كمال العناصر كالعدم . ثم كمال الشخص المعين بالنسبة إلى كمالات

الربع المسكون كالعدم ، فيظهر من هذا أن كمال الانسان المعين بالنسبة إلى كمال الله تعالى أولى بأن يقال انه كالعدم ، ولا شك أن روح الانسان وحده لا تطيق قبول ذلك الكمال ، ولا يمكنه مطالعته ، بل الأرواح البشرية تضمحل فى أدنى مرتبة من مراتب تلك الكمالات فهذا هو المراد بقوله عليهِ السلام « لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره » .

الفصل الثامن فى القرب

قال الله تعالى ـ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ـ وقال عليه السلام حكاية عن الله « من تقرّب إلىّ شبراً تقربت إليه ذراعا ، ومن تقرب إلىّ ذراعا تقربت إليه باعا ، وَمن أتانى يمشى أتيته هرولة » وروى الأستاذ ابن فورك رحمه الله فى كتاب المتشابهات عن ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقر بذنوبه فيقول أعرف ثلاث مرّات فيقول تعالى انى سترتها عليك فى الدنيا وانى أغفرها لك فيعطى صحيفة حسناته . وَأما الكفار وَالمنافقون فينادى بهم على رؤوس الأشهاد : هؤلاء الذين كذبوا على ربهم » .

واعلم أن المراد من قربه ومن دنوّه قرب رحمته ودنوها من العبد . وأما قوله : فيضع الجبار كنفه عليه ، فهو أيضاً مستفاد من قرب الرحمة يقال : أنا فى كنف فلان : أى فى انعامه . وأما ماروواه بعضهم : فيضع

الجبار كتفه ، فاتفقوا على أنه تصحيف والرواة ضبطوها بالنون . ثم ان صحت تلك الرواية فهى محمولة على التقريب والغفران والله أعلم .

الفصل التاسع فى المجىء والنزول

احتجوا بقوله تعالى ـ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ـ و بقوله تعالى ـ أو يأتى ربك ـ و بقوله ـ وجاء ربك ـ واحتجوا بالأخبار ، فمنها ماروواه صاحب شرح السنة رحمه الله فى باب إحياء آخر الليل وفضله عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما اجتمع قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وتنزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده ، ثم قال ان الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير ينزل إلى هذه السماء الدنيا فينادى هل من مذنب يتوب هل من مستغفر هل من داع هل من سائل إلى الفجر » قال صاحب هذا الكتاب هذا حديث متفق على صحته . وفى هذا الباب أيضاً عن أبى هريرة أن النبىّ صلى الله عليه وسلم قال « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير فيقول من يدعونى فأستجيب له من يسألنى فأعطيه من يستغفرنى فأغفر له » ثم قال هذا حديث متفق على صحته . وروى أيضا عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث المذكور وزاد فيه « ثم يبسط يديه تبارك وتعالى فيقول : من يقرض غير عديم

ولا ظلوم» وروى صاحب هذا الكتاب فى باب ليلة النصف من شعبان عن عروَة عن عائشة رضى الله عنها قالت «فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فخرجت فاذا هو بالبقيع فقال : أكنت تخافين أن يحيف الله و رسوله ؟ فقلت يارسول الله ظننت أنك أتيت بعض نسائك فقال ان الله ينزل ليلة النصف من شعبان فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب» والبخارى ضعف هذا الحديث .

وَاعلم أن الكلام فى قوله ـ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ـ من وجهين :

الأوّل : أن نبين بالدلائل القاهرة أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجىء والذهاب .

والثانى : أن نذكر التأويلات فى هذه الآيات .

أما النوع الأوّل فنقول : الذى يدل على امتناع المجىء والذهاب على الله تعالى وجوه :

الأوّل : ماثبت فى علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب ، فانه لا ينفك عن المحدث ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل مايصح عليه المجىء والذهاب وجب أن يكون محدثا مخلوقا فالاله القديم يستحيل أن يكون كذلك .

والثانى : أن كل ما يصح عليه الانتقال والمجىء من مكان إلى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز فى العقل

وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص منه فحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار لأجل تخصيص مخصص وترجيح مرجح ، وذلك على الاله القديم محال .

والثالث : وهو أنا لو جوّزنا فيما يصحّ عليه المجيء والذهاب أن يكون إلها قديما أزليا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر .

الرابع : أنه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام أنه طعن فى إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله ـ لا أحب الآفلين ـ ولا معنى للأفول إلا الغيبة وَالحضور ، فمن جوّز الغيبة والحضور على الاله تعالى فقد طعن فى دليل الخليل وكذب الله فى تصديق الخليل فى ذلك حيث قال ـ وَتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ـ .

وأما النوع الثانى : فى بيان التأويلات المذكورة فى هذه الآية فنقول فيه وجهان :

الأوّل : المراد هل ينظرون إلا أن يأتيهم آيات الله فجعل مجىء آيات الله مجيئا له على التفخيم لشان الآيات كما يقال جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته ، والذى يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة ـ فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم ـ فذكر ذلك فى معرض الزجر وَالتهديد . ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ـ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ـ ومن المعلوم أن بتقدير أن يصح المجىء والذهاب على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للزجر والتهديد ، لأنه عند الحضور كما يزجر قوما وَيعاقبهم فقد يثيب قوما

ويكرمهم ، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للزجر ، والتهديد والوعيد ، فلما كان المقصود من الآية إنما هو التهديد ، فوجب أن يضمر فى الآية مجىء الهيبة والقهر والتهديد . ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية ، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

الوجه الثانى : أن يكون المراد هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله ، ومدار الكلام فى هذا الباب أنه تعالى إذا أضاف فعلا إلى شيء ، فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعاً فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل كما قال العلماء فى قوله تعالى ـ إن الذين يحادون الله ـ المراد يحادون أولياءه ، وقد قال تعالى ـ واسئل القرية ـ والمراد أهل القرية ، فكذا قوله تعالى ـ يأتيهم الله ـ أى يأتيهم أمر الله ، وليس فيه إلا حذف المضاف واقامة المضاف إليه مقامه ، وذلك مجاز مشهور ، يقال ضرب الأمير فلانا وأعطاه ، والمراد أنه أمر بذلك . والذى يؤكد صحة هذا التأويل وجهان :

الأوّل : أن قوله تعالى ـ يأتيهم الله ـ وقوله ـ وجاء ربك ـ إخبار عن حال القيامة . ثم ان الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال ـ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك ـ فصار هذا مفسراً لذلك المتشابة ، لأن كل هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض .

والثانى : أنه تعالى قال بعد هذه الآية ـ وقضى الأمر ـ ولا شك

أن الألف واللام للمعهود السابق ، وهذا يستدعى أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الألف واللام اشارة إليه ، وما ذاك إلا الذى أضمرناه من أن قوله ـ يأتيهم الله ـ أى يأتى أمر الله . فان قيل أمر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال . قلنا الأمر فى اللغة له معنيان : أحدهما الفعل ، والثانى الطريق قال تعالى ـ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ـ وقال ـ وما أمر فرعون برشيد ـ فيحمل الأمر فى هذه الآية على الفعل ، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال واظهار الآيات المهيبة ، وهذا هو التأويل الأول الذى ذكرناه . وأما ان حملنا الأمر على الأمر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان :

الأول : أن يكون التقدير هو أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا ، ويكون إتيان الأمر هو وصول ذلك النداء إليهم . وقوله ـ فى ظلل من الغمام ـ أى مع ظلل والتقدير أن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل فى زمان واحد .

الثانى : أن يكون المراد من اتيان أمر الله تعالى فى ظلل حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات دالة على حكم الله تعالى على كل واحد مما يليق به من السعادة والشقاوة ، أو يكون المراد أنه تعالى يخلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام وتكون النقوش جلية ظاهرة لأجل شدة بياض ذلك الغمام وسواد تلك الكتابة ، وهى دالة على أحوال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من

الغمام أنه تعالى جعلها أمارة لما يريد انزاله بالقوم فيعلمون أن الأمر قد قرب وحضر .

الوجه الثالث : فى التأويل أن يكون المعنى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب . فحذف ما يأتى تعويلا على الفهم ، إذ لوذكر ذلك العذاب الذى يأتيهم به كان ذلك أسهل عليهم فى باب الوعيد . وإذا لم يذكره كان أبلغ فى التهويل ، لأنه حينئذ تنقسم خواطرهم وتذهب أفكارهم فى كل وجه . ومثله قوله تعالى ـ فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين ـ والمعنى وأتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا ، وكذا قوله تعالى ـ فأتى الله بنيانهم من القواعد ـ ويقال فى الكلام المتعارف المشهور إذا سمع بولاية رجل : جاءنا فلان بجوره وظلمه ، ولا شك أنه مجاز مشهور .

الوجه الرابع : فى التأويل أن يكون فى بمعنى الباء وحروف الجرّ يقام بعضها مقام البعض ، وتقديره هل ينظرون أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة ، والمراد أنه يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة .

الوجه الخامس : وهو أقوى من كل ما سبق أنا ذكرنا فى التفسير الكبير أن قوله تعالى ـ ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ـ إنما نزله فى حق اليهود ، وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى ـ فان زللتم من بعد ماجاءتكم البينات ـ خطابا مع اليهود ، فيكون قوله ـ هل ينظرون

إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ـ حكاية عنهم . والمعنى أنهم لا يقبلون دينكم إلا لأنهم ينظرون أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . ومما يدل على أن المراد ذلك أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام ـ فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ـ وإذا ثبت أن هذه الآية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها ، وذلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه وكانوا يجوّزون المجىء والذهاب على الله تعالى ، وكانوا يقولون إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام فظنوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه السلام ، ومعلوم أن مذهبهم ليس بحجة . وبالجملة فانه يدلّ على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله ، وليس فى الآية دلالة على أن أولئك الأقوام محقون أومبطلون ، وعلى هذا التقدير زال الاشكال ، وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة فى سورة الأنعام . فان قيل هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية وأنه قال فى آخرها ـ وإلى الله ترجع الأمور ـ قلنا انه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم قبول الدين الحق على الشرط الفاسد . ثم ذكرّ بعده ما يجرى مجرى التهديد لهم فقال ـ وإلى الله ترجع الأمور ـ وأما قوله تعالى ـ وجاء ربك والملك صفاً صفا ـ فالكلام فيه أيضاً على وجهين .

الأوّل : أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف ، وعلى هذا الوجه ففى الآية وجوه .

أحدها : وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة .

وثانيها : وجاء قهر ربك كما يقال جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكره .

وثالثها : وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة فى ذلك اليوم فصار ذلك جاريا مجرى مجيئه وظهوره .

الوجه الثانى : أنا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف . ثم فيه وجهان .

الأوّل : أن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور آيات الله تعالى وسرّ آثار قدرته وقهره وسلطانه ، والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا حضر ، فانه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها .

الثانى : أن الرب هو المربى فلعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة كان مربيا للنبىّ صلى الله عليه وسلم ، وكان هو المراد من قوله ـ وجاء ربك ـ فأما الحديث المشتمل على النزول إلى السماء الدنيا فالكلام عليه من وجهين .

الأوّل : بيان أن النزول قد يستعمل فى غير الانتقال وتقريره من وجوه .

أحدها : قوله تعالى ـ وَأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ـ ونحن نعلم بالضرورة أن الجمل أو البقر ما نزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال وقال الله تعالى ـ فأنزل الله سكينته على رسوله ـ وَالانتقال على السكينة محال . وقال الله تعالى ـ نزل به الروح الأمين على قلبك ـ

والقرآن سواء قلنا إنه عبارة عن صفة قديمة أو قلنا انه عبارة عن الحرف والصوت الانتقال عليه محال . وقال الشافعى المطلبى رضى الله عنه : دخلت مصر فلم يفهموا كلامى فنزلت ثم نزلت ، ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال .

الثانى : أنه ان كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل ، وان كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا ، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش . ومثاله أن يريد من فى الشرق اسماع من فى الغرب ومناداته فيتقدم إلى جهة المغرب بأقدام معدودة ثم يناديه وهو يعلم أنه لا يسمعه ألبتة فهنا تكون تلك الخطوات عملا باطلا وعبثا فاسدا فيكون كفعل المجانين ، فعلمنا أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى .

الثالث : أن القوم رأوا أن كل سماء فى مقابلة السماء التى فوقها كقطرة فى بحر وكدرهم فى مفازة ، ثم كل السموات فى مقابلة الكرسى كقطرة فى البحر والكرسى فى مقابلة العرش كذلك ، ثم يقولون إن العرش مملوء منه والكرسى موضع قدمه ، فاذا نزل إلى السماء الدنيا ، وهى فى غاية الصغر بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم ، فاما أن يقال إن أجزاء ذلك الجسم العظيم يدخل بعضها فى بعض ، وذلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتفرق والتمزق ، ويوجب القول

أيضاً بتداخل الأجزاء بعضها فى بعض ، وذلك يقتضى جواز تداخل جملة العالم فى خردلة واحدة ، وهو محال . وإما أن يقال إن تلك الأجزاء بليت عند النزول إلى السماء الدنيا ، وذلك قول بأنه قابل للعدم والوجود ، وذلك مما لا يقوله عاقل فى صفة الاله تعالى ، فيثبت بهذا البرهان القاهر أن القول بالنزول على الوجه الذى قالوه باطل .

الرابع : أنا قد دللنا على أن العالم كرة ، فاذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبدا يكون الحاصل فى أحد نصفى الأرض هو الليل ، وفى النصف الآخر هو النهار ، فاذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا فى الليل ، وقد دللنا على أن الليل حاصل أبدا فهذا يقتضى أن يبقى أبدا فى السماء الدنيا إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك وبحسب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر ، ولو جاز أن يكون الشىء المستدير مع الفلك أبدا إلهاً للعالم فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل .

النوع الثانى : من الكلام فى هذا الحديث بناؤه على التأويل على سبيل التفصيل ، وهو أن يحمل هذا النزول على نزول رحمته إلى الأرض وذلك الوقت والسبب فى تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه .

الأول : أن التوبة التى يؤتى بها فى قلب الليل الظاهر أنها تكون خالية عن شوائب الدنيا ، لأن الأغيار لا يطلعون عليها فتكون أقرب إلى القبول .

وَالثانى : أن الغالب على الانسان فى قلب الليل الكسل والنوم والبطالة فلولا الجدّ العظيم فى طلب الدين والرغبة الشديدة فى تحققه لما تحمل مشاق السهر، ولما أعرض عن اللذات الجسمانية ، ومتى كان الجد والرغبة وَالاخلاص أتمّ وأكمل كان الثواب أوفر .

الثالث : أن الليل وقت الكسل والفتور فاحتيج فى الترغيب فى الاشتغال بالعبادة فى الليل إلى مزيد أمور تؤثر فى تحريك دواعى الاشتغال والتهجد ، فيحسن أن الشارع يخص هذا الوقت بمثل هذا الكلام ليكون توفر الدّواعى على التهجد أتم فهذه الجهات الثلاث تصلح أن تكون سبباً لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشريف ، ولأجلها قال الله تعالى ـ وبالأسحار هم يستغفرون ـ وقال ـ والمستغفرين بالأسحار ـ .

الوجه الرابع : ان جمعا من أشراف الملائكة ينزلون فى ذلك الوقت بأمر الله تعالى فأضيف ذلك إلى الله تعالى ، لأنه حصل بسبب أمر الله تعالى كما يقال : بنى الأمير دارا وَضرب دينارا . وممن ذهب إلى هذا التأويل من يروى الخبر بضم الياء تحقيقا لهذا المعنى .

واعلم أن تمام التقرير فى تأويل هذا الخبر أن من نزل من الملوك عند انسان لاصلاح شأنه والاهتمام بأمره ، فانه يكرمه جدّا بل يكون نزوله عنده مبالغة فى اكرامه فلما كان النزول موجبا للاكرام أطلق اسم النزول على الاكرام ، وهذا أيضا هو المراد بقوله

تعالى ـ وجاء ربك والملك صفا صفا ـ وذلك أن الملك إذا جاء وحضر لفصل الخصومات عظم وقعه واشتدت هيبته والله أعلم .

الفصل العاشر فى الخروج والبروز وَالتجلى والظهور

قال عليه السلام «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ، ولا تضامون فى رؤيته ، وفى رواية لا تضارون» ، وَالتأويل أن المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئى بالمرئى ، ومعنى قوله لا تضامون : أى لا ينضم بعضكم إلى بعض كما تنضمون فى رؤية الهلال رأس الشهر ، بل رؤية جهرة من غير تكلف لطلبه كما ترون البدر . وقوله لا تضارون : أى لا يلحقكم ضرر فى طلب رؤيته ، بل ترونه من غير تكلف الطلب ، وماروى تضامون مخففا ، فالمراد منه الضيم : أى لا يلحقكم فيه ضيم . وَقال أيضا عليه السلام « ان الله يبرز كل يوم جمعة لأهل الجنة على كثيب من كافور فيكون فى القرب على تبكرهم إلى الجمعة ، ألا فسارعوا إلى الخيرات» واعلم أنه قيل ان هذا الخبر ضعيف ، وان صح فالتأويل أن أهل الجنة يرون على مقادير أوقات الدنيا فيما سبق من أعمالهم الحسنة . وَأما بروزه لأهل الجنة وبذلك يتخيل لهم ، فهو أن يخلق لهم رؤية متعلقة وهم على كثيب من كافور . وأما قربه منهم فمعناه القرب بالرحمة كما قال « من تقرب إلىّ شبرا تقربت إليه ذراعا » ويقال للفاسق إنه بعيد من الله ، وأيضا ماروى أنه عليه السلام قال « ما منكم من أحد إلا

سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه ، وليس بينه وبينه ترجمان » فنقول وجه التأويل فيه من أراد أن يتوجه إليه منهم فانه يخلو به ، فعبر به عنه أيضاً كما كان قادراً على أن يسمع كل واحد أنه لا يتكلم مع غيره والله أعلم .

الفصل الحادى عشر

فى الظواهر التى توهم كونه قابلا للتجزى والتبعض ، تعالى الله عنه علواً كبيراً . أما الذى ورد منه فى القرآن ، فقوله تعالى فى حق آدم عليه السلام ـ فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحى ـ وقال فى مريم عليها السلام ـ ونفخنا فيها من روحنا ـ وقوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام ـ وروح منه ـ . وأما الخبر فما روى أبوهريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « لما خلق الله آدم وَنفخ فيه من روحه عطس آدم وشكر الله . فقال له ربه برحمك ربك ، ثم قال هذا تحيتك وتحية ذريتك » وَالتأويل أن تقول : أما إضافة الروح إلى نفسه ، فهو اضافة التشريف ، وأما النفخ فالتعبير بالسبب عن المسبب ، وهذا مما يجب المصير إليه لامتناع أن يكون تعالى قابلا للتجزى والتبعيض .

الفصل الثانى عشر

فى الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى ـ ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون

بها ـ قالوا فانه تعالى عاب هذه الأصنام ، وطعن فى كونها آلهة بناء على عدم هذه الأعضاء لها ، فلو لم تكن هذه الأعضاء حاصلة لله تعالى لتوجه الطعن هناك وذلك باطل . والجواب عنه أن يقال المقصود : من هذه الأيدى شىء آخر سوى ما ذكرتم ، و بيانه هو أن الكفار الذين كانوا يعبدون الأصنام كانت لهم أرجل يمشون بها ، وأيد يبطشون بها ، وأعين يبصرون بها .وآذان يسمعون بها ، ولأن المقصود من الرجل واليدوالعين والأذن هو هذه القوى المتحركة والمدركة ، فاذا كانت هذه الأعضاء حاصلة لكم ، وغير حاصلة لها كنتم أشرف وأعلى منها ، فكيف يليق بالعقل إقدامكم على عبادتها وبالله التوفيق .

الفصل الثالث عشر فى الوجه

احتجوا على إثباته لله تعالى بالأخبار والآيات ، أما الآيات فكثيرة .

أحدها : قوله تعالى ـ كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام ـ قالوا وامتنع أن يكون وجه الرب هو الرب ، ويدل عليه وجهان :

الأوّل : أنه تعالى أضاف الوجه إلى نفسه ، وإضافة الشىء إلى نفسه ممتنعة .

والثانى : لوكان ذوالجلال صفة للرب لوجب أن يقال ذى الجلال لأن صفة المجرور مجرورة .

وثانيتها : قوله تعالى ـ كل شىء هالك إلا وجهه ـ .

وثالثتها : قوله تعالى ـ وَاصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ـ .

ورابعتها : قوله تعالى ـ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ـ .

وخامستها : قوله تعالى ـ ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ـ .

وسادستها : قوله تعالى : فى سورة الروم ـ يريدون وجه الله ـ .

وسابعتها : قوله تعالى ـ وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله ـ .

وثامنتها : قوله تعالى ـ إنما نطعمكم لوجه الله ـ .

وتاسعتها : قوله تعالى ـ إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ـ .

وأما الأخبار فكثيرة :

الأوّل : ماروى خزيمة عن جابر قال « لما نزل قوله تعالى ـ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ـ . قال النبى صلى الله عليه وسلم أعوذ بوجهك . ثم قال ـ أومن تحت أرجلكم ـ ثم قال ـ أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض ـ قال عليه السلام هاتان أهون وأيسر » .

الثانى : روى عمار بن ياسر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على الخلق أحينى ما كانت الحياة خيراً لى ، وتوفنى إذا كانت الوفاة خيراً لى ، اللهم أسألك خشيتك فى الغيب ،

والشهادة وكلمة الحق ، والعدل فى الغضب والرضى ، وأسألك القضاء فى الفقر والغنى ، وأسألك نعيما لا يتبدل ، وأسألك قرة عين لا تنقطع ، وأسألك الرضاء بعد القضاء ، وأسألك برد العيش بعد الموت ، وأسألك لذة النظر إلى وجهك ، وأسألك الشوق إلى لقائك فى غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة . اللهم زينا بزينة الايمان ، واجعلنا هداة مهتدين » .

الثالث : قال عليه السلام « من صام يوما فى سبيل الله ابتغاء وجه الله باعد الله وجهه من النار سبعين خريفا » .

الرابع : عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من استعاذكم بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بوجه الله فعظموه » .

الخامس : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « مثل المجاهد فى سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المصلى حتى يرجع من جهاده » .

السادس : قال عبد الله « قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال رجل ان هذه القسمة ما أريد بها وجه الله ، فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فاحمر وجهه حتى وددت أنى لم أخبره ، فقال رحمنا الله وموسى قد أوذى بأكثر من هذا فصبر » .

السابع : عن حذيفة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن المسلم إذا دخل فى صلاته أقبل الله إليه بوجهه ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث حديثا » .

الثامن : عن الحارث الأشقرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الله تعالى أوحى إلى يحيي بن زكريا أن يقول لبني إسرائيل : إذا قتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا ، فان الله يقبل بوجهه إلى عبده » .

التاسع : الحديث المشهور « وهو أنه عليه السلام ، قال فى قوله تعالى ـ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ـ هى النظر إلى وجه الله » وقال أيضاً : « جنتان من فضة أبنيتهما وما فيهما ، وجنتان من ذهب أبنيتهما وما فيهما وما بين القدم وبين أن ينظر إلى وجه ربهم فى جنة عدن الارداء الكبرياء على وجهه » .

العاشر : عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « المرأة عورة ، فاذا خرجت يستبشر بها الشيطان وأقرب ما تكون من وجه ربها إذا كانت فى قعر بيتها » .

واعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور فى هذه الآيات وهذه الأخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة ، ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى ـ كل شيء هالك إلا وجهه ـ وذلك لأنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفنى جميع الجسد والبدن ، وأن تفنى العين التى على الوجه ، وأن لا يبقى إلا مجرد الوجه ، وقد التزم بعض حمق المشبهة ذلك ، وهو جهل عظيم .

الثانى : أن قوله تعالى ـ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ـ

ظاهره يقتضى وَصف الوجه بالجلال وَالاكرام ، وَمعلوم أن الموصوف بالجلال والاكرام هو الله تعالى ، وذلك يقتضى أن يكون الوجه كناية عن الذات .

الثالث : قوله تعالى ـ فأينما تولوا فثمّ وجه الله ـ وليس المراد من الوجه ههنا هو العضو المخصوص ، فانا ندرك بالحس أن العضو المسمى بالوجه غير موجود فى جميع جوانب العالم . وأيضاً : فلو حصل ذلك العضو فى جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى أمكنة كثيرة ، وذلك لا يقوله عاقل .

الرابع : أن قوله تعالى ـ يريدون وجهه ـ وقوله ـ إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ـ لايمكن حمل شىء منها على الظاهر لأن وجهه تعالى على مذهبهم قديم أزلى ، والقديم الأزلى لا يراد لأن الشىء الذى يراد معناه أنه يراد حصوله ، ودخوله فى الوجود ، وذلك فى القديم الأزلى محال ، وَأيضاً فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجه الله كيف كان ، وأنه لوكان غضبان عليهم فهم لا يريدونه : بل إنما يريدون منه كونه راضياً عنهم ، وَذلك يدل على أنه ليس المراد من الوجه فى هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة : بل المراد منه شىء آخر ، وهو كونه تعالى راضياً عنهم .

الخامس : الخبر الذى رويناه ، وهو قوله عليه السلام « أقرب

ماتكون المرأة من وجه ربها إذا كانت فى قعر بيتها » ، ومعلوم أنه لوكان المراد من الوجه العضو المخصوص لم يختلف الحال فى القرب والبعد بسبب كونها فى بيتها أولم تكن . أما إذا حملنا الوجه على الرضاء استقام ذلك . فثبت بهذه الدلائل أنه لايمكن أن يكون الوجه المذكور فى هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجارحة . إذا عرفت هذا فنقول لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة ، وعن الرضى أخرى .

أما الأوّل : فنقول السبب فى وجوب جعل الوجه كناية عن الرضى وجوه :

الأول : أن المرئى من الانسان فى أكثر الأوقات ليس إلا وجهه وبوجهه يتميز ذلك الانسان عن غيره ، فالوجه كأنه هو العضو الذى به يتحقق وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجوداً ، فلما كان الأمر كذلك لاجرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات ، ومما يقوّى ذلك أن القوم اذا كان معهم انسان يرتب أحوالهم ، ويقوم باصلاح أمورهم سمى وجه القوم ووجيهم ، والسبب فيه ماذكرنا .

الثانى : أن المقصود من الانسان ظهور آثار عقله ، وحسه ، وفهمه ، وفكره ، ومعلوم أن معدن هذه الأحوال هو الرأس ، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه ، فلما كان معظم المقصود من خلق الانسان إنما يظهر فى الوجه لاجرم حسن إطلاق اسم الوجه على كل الذات .

الثالث : أن الوجه مخصوص بمزيد الحسن ، واللطافة ، والتركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، وكل مافى القلب من الأحوال ، فانه يظهر على الوجه ، فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواص لاجرم حسن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات . وأما بيان السبب فى جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى ، فهو أن الانسان إذا مال قلبه إلى الشيء أقبل بوجهه عليه ، وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه عنه ، فلما كان إقبال الانسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلا إليه لاجرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى . إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : أما قوله تعالى ـ كلُّ شيء هالك إلا وجهه ـ وَقوله ـ ويبقى وجه ربك ـ فالمراد منه الذات ، والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة ، فانه يقال وجه هذا الأمر كذا وكذا ، ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا ، والمراد منه هو نفس ذلك الشيء ، ونفس ذلك الدليل فكذا هذا . أما قوله تعالى ـ فثم وجه الله ، إنما نطعمكم لوجه الله ، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ـ فالمراد من الكل رضى الله تعالى ، وهكذا القول فى تلك الأحاديث وبالله التوفيق .

الفصل الرابع عشر فى العين

احتجوا على ثبوتها بالقرآن والأخبار . أما القرآن فقوله تعالى لنوح عليه السلام ـ واصنع الفلك بأعيننا ـ ولموسى عليه السلام ـ ولتصنع على

عينى ـ ولمحمد عليه السلام ـ واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا ـ أما الأخبار فروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى باب ذكر الدجال عن ابن عمر رضى الله عنهما قال « قام رسول الله صلى عليه وسلم فى الناس فأثنى على الله بما هو أهله ، ثم ذكر الدجال . فقال : إنى لأنذركموه ، وما من نبى إلا أنذر قومه لقد أنذر نوح قومه ، ولكنى سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبى لقومه ، إنه أعور ، وإن الله ليس بأعور » . ثم قال صاحب الكتاب هذا حديث صحيح أخرجه البخارى فى كتابه ، وروى أيضاً عن ابن عباس رضى الله عنه أنه ذكر الدجال عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال « إن الله لا يخفى عليكم إنه ليس بأعور ، وأشار بيده إلى عينيه ، وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى كأن عينه عنبة طافية » . ثم قال هذا حديث اتفق الشيخان على صحته ، ومما يدل أيضاً : على إثبات العين لله تعالى ما روى فى الدعوات «احفظنا بعينك التى لا تنام» وأيضاً : يقال فى العرف : عين الله عليك .

واعلم أن نصوص القرآن لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه .

الأول : أن ظاهر قوله تعالى ـ ولتصنع على عينى ـ يقتضى أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين ملتصقا بها مستعليا عليها ؛ وذلك لا يقوله عاقل .

الثانى : أن قوله تعالى ـ واصنع الفلك بأعيننا ـ يقتضى أن يكون آلة تلك الصنعة هى تلك الأعين .

والثالث : أن إثبات الأعين فى الوجه الواحد قبيح ، فثبت أنه لابد من المصير إلى التأويل ، وذلك هو أن يحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة ، والوجه فى حسن هذا المجاز أن من عظمت عنايته بشىء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه فجعل لفظ العين التى هى آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية . وأما هذا الخبر الذى رويته فمشكل لأن ظاهره يقتضى أن النبى صلى الله عليه وسلم أظهر الفرق بين الإله تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعور وكون الله تعالى ليس بأعور ، وذلك بعيد ، وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة فى ضعف المعنى وجب أن يعتقد أن الكلام كان مسبوقا بمقدمة لوذكرت لزال هذا الاشكال . أليس راوى هذا الحديث هوابن عمر ، ثم إن المشهور أن ابن عمر لما روى قوله صلى الله عليه وسلم « إن الميت ليعذب ببكاء أهله » طعنت عائشة رضى الله عنها فيه ، وذكرت أن هذا الكلام من الرسول كان مسبوقا بكلام آخر واحتجت على ذلك بقوله تعالى ـ ولا تزر وازرة وزر أخرى ـ لوحكى لزال هذا الاشكال ، فكذا ههنا إنه من البعيد صدور مثل هذا الكلام من الرسول الذى اصطفاه الله تعالى لرسالته ، وأمره ببيان شريعته وبالله التوفيق .

الفصل الخامس عشر فى النَفَس

هذا اللفظ غير وارد : فى القرآن لكنه روى عن النبى صلى الله

عليه وسلم أنه قال « لاتسبوا الريح ، فانها من نفس الرحمن ، وقال أيضاً : إنى لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن » والتأويل أنه مأخوذ من قوله نفست عن فلان : أى فرجت عنه ، وأنفس الله عن فلان : أى فرج عنه ، والريح إذا كانت طيبة ، فقد زالت هذه المكاره ، فلما وجدها من قبل اليمن . فقد حصل المقصود ، وأيضاً : فالمقرون بالمكروه مكروه والمقرون بالمحبوب محبوب ، فلما وجد النبى صلى الله عليه وسلم النصرة من قبل اليمن ، فقد وجد التنفس من المكروهات من ذلك الجانب ، فلاجرم صدق قوله : إنى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن ، ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم « الايمان يمان ، والحكمة يمانية » . وهذا هو المراد من قوله : إن الريح من نفس الرحمن : أى هى مما جعل الله فيها التفريج والتنفيس وبالله التوفيق .

الفصل السادس عشر فى اليد

إعلم : أن هذه اللفظة وردت فى القرآن والأخبار ، أما القرآن فقد وردت هذه الصيغة بصيغة الوحدان تارة ، وبصيغة التثنية أخرى كقوله تعالى ـ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ ـ وقوله ـ بل يداه مبسوطتان ـ وأما الأخبار فكثيرة :

الأول : ماروى أن النبى صلى عليه وسلم قال « التقى آدم وموسى ، فقال موسى أنت الذى خلقك الله بيده ، وأسجد لك ملائكته ، ونفخ

فيك من روحه أمرك بأمر فعصيته فأخرجك من الجنة ، فقال آدم ياموسى أصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده أفتلومنى على أمر قد قدّره الله علىّ قبل أن يخلقنى بأربعين سنة . قال فحج آدم موسى » .

وَهذا الخبر اشتمل على أن موسى عليه السلام أثبت اليد لله تعالى ، وكذلك آدم قال بذلك .

الثانى : روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لما خلق الله تعالى الخلق كتب بيده على نفسه : ان رحمتى سبقت غضبى » .

الثالث : روى عبد الله بن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « انه يفتح أبواب السماء فى ثلث الليل الباقى ، فيبسط يده ، فيقول ألا عبد يسألنى فأعطيه ؟ ولايزال كذلك حتى يطلع الفجر » .

الرابع : روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن أحدكم ليتصدق بالتمرة إذا كانت من الطيب . ولا يقبل الله إلا طيباً فيجعل الله فى يده اليمنى ، ثم يربيها كما يربى أحدكم فلوه ، وفصيله حتى يصير مثل أحد » .

الخامس : الحديث المشهور ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم « إن الصدقة تقع فى يدى الرحمن قبل أن تقع فى يد الفقير » .

السادس : ماتواتر النقل عن النبي صلى عليه وسلم أنه كان يقول « والذى نفسى بيده » .

السابع : قوله عليه السلام « إن الله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » . والأحاديث فى هذا الباب كثيرة .

واعلم : أن لفظ اليد حقيقة فى هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز فى أمور غيرها .

فالأول : أنه يستعمل لفظ اليد فى القدرة : يقال يد السلطان فوق يد الرعية : أى قدرته غالبة على قدرتهم ، والسبب فى حسن هذا المجاز أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة ، فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد ، وقد يقال هذه البلدة فى يد الأمير ، وإن كان الأمير مقطوع اليد ، ويقال فلان فى يده الأمر ، والنهى ، والحل ، والعقد ، والمراد ماذكرناه .

والثانى : أن اليد قد يراد بها النعمة ، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة اعطاء النعمة اليد فاطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب .

الثالث : أنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد كقولهم : يداك أوكتا ، ويقرب منه قوله تعالى ـ فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ـ وقوله ـ بين يدى رحمته ـ فان النجوى الرحمة ،

ولا يكون لهما هذان العضوان المسميان باليدين . إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : أماقوله تعالى ــ يد الله فوق أيديهم ــ فالمعنى أن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق ، وأما قوله تعالى حكاية عن اليهود أنهم قالوا ــ يد الله مغلولة ــ فاليد ههنا بمعنى النعمة ، والدليل عليه أن اليهود إما أن يقال إنهم مقرّون باثبات الخالق، أو يقال بأنهم منكرون له ، فانأقرّوا به امتنع أن تقول ان خالق العالم جعل مغلولا مقهورا ، فان ذلك لايقوله عاقل ، وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولا فائدة .

فثبت أن المراد أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة . وأما قوله تعالى ــ بل يداه مبسوطتان ــ فالمراد منه أيضاً النعمة ، ويدل عليه وجهان :

الأول : أن هذا وَرد فى معرض الجواب عن قول اليهود ــ يد الله مغلولة ــ ولما بينا بالدليل أن قولهم ــ يد الله مغلولة ــ ليس معناه الغلّ والحبس : بل معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم ، وجب أن يكون قوله : بل يداه مبسوطتان عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال .

والثانى : أن قوله ــ بل يداه مبسوطتان ــ لوحملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التسنج ، تعالى الله عنه .

فثبت أن المراد منه افاضة النعم . وأما قوله تعالى ـ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ ـ فنقول للعلماء فيه قولان :

الأوّل : أن اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء كما فى حق آدم عليه السلام ، واحتج القائلون بهذا الوجه بوجوه :

الأول : أن قوله تعالى ـ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ ـ مشعر بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجود الملائكة : لأنه تعالى خلقه بيديه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت علة هذه المسجودية حاصلة فى كل المخلوقات ، فوجب هذا الحكم فى الكل ، وحيث لم يحصل علمنا أن اليد صفة سوى القدرة .

والثانى : أن قدرة الله تعالى وَاحدة ، واليد موصوفة بالتثنية .

والثالث : أن قوله تعالى ـ لما خلقت بيدىّ ـ يدل على كونه مخصوصاً بأنه مخلوق والتخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه ، فوجب فى كل من سوى آدم عليه السلام أن لا يكونوا مخلوقين باليدين. وَلا شك فى أنهم مخلوقون بالقدرة ، وذلك يقتضى أن تكون اليد شيئا سوى القدرة . والقول الثانى : أن اليد ههنا هى القدرة ، ويدل عليه وجوه :

الأوّل : أن القدرة عبارة عن الصفة التى يكون الموصوف بها

متمكنا من الإيجاد والتكوين ، ونقل الشيء من العدم إلى الوجود ، فلما كان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة .

والثانى : أن قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود ، فيجب تعلقها بكل مايصح أن يكون مقدوراً ، و إلا لزم افتقارها فى ذلك الاختصاص إلى المخصص لكن المصحح المقدورية ، وهو الامكان ، فهذا يقتضى أن يكون كل ممكن مقدورا لله تعالى ، ولا شك أن وجود آدم عليه السلام من الممكنات ، فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى ، فلو فرضنا جهة أخرى مستقلة بايجاد هذا الممكن لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان ، وذلك محال .

والثالث : أن إثبات صفة سوى القدرة مؤثرة فى وجود آدم مما لادليل على ثبوتها فلم يجز اثباتها لانعقاد الاجماع على أن اثبات صفة من صفات الله من غير دليل لايجوز . فأما الجواب عن الوجه الأول . أما ما تمسكوا به أولا : فهو أنه لوكان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم ، والأنعام بالأيدى يوجب رجحانها على آدم فى هذا الاصطفاء لقوله تعالى فى صفة تخليقها ـ مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون ـ . ثم نقول لم لايجوز أن يكون معنى قوله تعالى ـ خلقت بيدىّ ـ هو بيان لكثرة عناية الله تعالى فى ايجاده وتكوينه ، فان الانسان إذا أراد المبالغة فى إصلاح بعض المهمات ، وفى

تكميله ، فقد يقول هذا الشيء أعمله بيدى ، ومن المعلوم أن التخليق بغير هذا النوع من العناية ما كان حاصلا فى حق غير آدم عليه السلام. والجواب عما تمسكوا به ثانياً : أن التثنية لاتدل على حصول العدد بدليل قوله تعالى ـ فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ـ وقوله ـ بين يدى رحمته ـ والجواب عما تمسكوا به ثالثاً : أن التخصيص بالذكر هنا لم يدل على نفى حكمه عما عداه للناس. بينا أن التخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف ، وهذا المجموع ما كان حاصلا فى غير آدم . وأما الأحاديث فنقول : أما قوله صلى الله عليه وسلم «خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده» فذلك حق يدل على أن المراد التخصيص بمزيد الكرامات ، وكذا قوله « كتب بيده على نفسه إن رحمتى سبقت غضبى » . وأما قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله يفتح أبواب السماء فى ثلث الليل الباقى فيبسط يده » . فالمراد إفاضة النعمة ، وايصال الرحمة ، والمغفرة إلى المحتاجين . وأما قوله صلى الله عليه وسلم « الصدقة تقع فى يدى الرحمن » . فالمراد منه شدة العناية لقبول تلك الصدقات وَتكثير الثواب عليه ، وكذا المراد بقوله « خمر طينة آدم بيده » . وأما قوله عليه السلام « والذى نفسى بيده » . فالمراد باليد هنا القدرة ، والذى يدل على أن هذه الألفاظ يجب تأويلها أن قوله صلى الله

عليه وسلم « الصدقة تقع فى يدى الرحمن » . ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجارحة . وتدل عليه وجوه :

الأوّل : أنا نشاهد أن تلك الصدقة ماوقعت إلا فى يد الفقير ، فالقول فى أنها وَقعت فى يد أخرى هى عضو مركب من الأجزاء والأبعاض مع أنا لانراها ، ولانحس بها تشكيك فى الضروريات .

الثانى : هذا يقتضى أن يكون يد الله ظرفا لصدقات العباد ، وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى ـ بل يداه مبسوطتان ـ .

الثالث : أن ذلك يقتضى أن يكون يد المعطى فوق يد المعبود حتى يمكنه أن يوقع الصدقة فى يدى الرحمن ، وَذلك مناقض لظاهر قوله تعالى ـ فوق أيديهم ـ .

الرابع : أن ذلك يقتضى أن يكون هو على العرش ويده على الأرض، وَذلك لا يقوله عاقل ، فثبت أنه لا بدّ فى هذه الظواهر من التأويلات وبالله التوفيق .

الفصل السابع عشر فى إثبات القبضة

هذه اللفظة قد أفردت فى الأخبار والقرآن . أما القرآن فقوله تعالى ـ والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ـ . وَأما الأخبار فكثيرة :

الخبر الأول : ماروى خزيمة فى كتابه الذى سماه بالتوحيد عن أبى موسى الأشعري أن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال « ان الله خلق آدم

من قبضة قبضها من جميع الأرض ، فجاء بنو آدم على قدر الأرض فجاء منهم الأحمر والأسود والسهل والجبل والخبيث والطيب » .

الخبر الثانى : ما روى خزيمة فى كتابه عن أنس بن مالك عن النبىّ صلى الله عليه وسلم « ان الله قد قبض قبضة فقال إلى الجنة برحمتى، وقبض قبضة فقال إلى النار ، ولا أبالى » .

والخبر الثالث : عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبىّ صلى الله عليه وسلم فى القبضتين «هذه فى الجنة ولا أبالى ، وهذه فى النار ولا أبالى » .

واعلم : أن ظاهر الآية يقتضى أن تكون الأرض قبضته ، وذلك محال ، لأن الأرض محتوية على النجاسات ، فكيف يقول القائل انها قبضة إله العالم ؟ وَلأن التراب مخلوق من الأرض، وقبضة الخالق لا تكون المخلوقة ، ولأن الأرض تقبل الاجتماع والافتراق والعمارة والتفريق وقبضة الخالق لا تكون كذلك ، فاذاً لا بدّ من التأويل ، وهو أن يقال ان الأرض فى قبضته إلا أن هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الأنامل على الشيء فقد يذكر ويراد به كون الشيء فى قدرته ونصرته وملكه ، يقال هذه البلدة فى قبضة السلطان ، والمراد ما ذكرناه . وأما القبضة المذكورة فى الخبر ، فالمراد أنه تعالى ميزمن تراب الأرض مقدار القبضة ، وهذا مجازمشهور، يقال للشيء القليل انه قبضه وحفنه ، والمراد أن مقداره مثل ذلك وبالله التوفيق .

الفصل الثامن عشر

مما تمسكوا به فى اثبات اليدين لله عزّ وجلّ احتجوا بالقرآن والأخبار . أما القرآن فقوله تعالى ـ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ ـ وقوله تعالى ـ بل يداه مبسوطتان ـ وأما الخبر فما روى ابن خزيمة عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس . فقال الحمد لله فحمد الله باذن الله فقال له يرحمك ربك يا آدم ، ثم قال له يا آدم اذهب إلى الملائكة فقل السلام عليكم ، فلما ذهب وقال ، فقالوا عليكم السلام ورحمة الله تعالى ويداه مقبوضتان اختر أيهما شئت فقال اخترت يمين ربى فكلتا يديه يمين مباركة ، ثم بسطها ، فاذا فيها آدم وذريته فقال: أى رب ماهؤلاء ؟ فقال هؤلاء ذريتك فاذا كل انسان مكتوب عمره بيّنٌ عقبهُ » .

واعلم : أن هذا الحديث طويل ومقصودنا هنا هذا القدر ، وقد عرفت أنه لا يمكن حمل لفظ اليد فى حق الله تعالى على الجارحة، ويدل ههنا وجوه أخر :

فالأوّل : أن ظاهر الحديث يدلّ على أن كلتا يديه يمين واليد بمعنى الجارحة إذا كانت كلتاهما يمينا كان ذلك فى غاية القبح وتشويه الخلقة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً .

والثانى : أن احدى اليدين إذا كانت غير وافية بالعمل كانت ناقصة ، وكذلك توجب نقصانا فى الصورة .

والثالث : أن ظاهر الخبر الذى رويناه يدل على أنه كان يلعب مع آدم عليه السلام كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض حتى يقبضون أيديهم على الزوج والفرد . والصبيان إذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وأدّبهم ، فكيف ينسب ذلك إلى رب العالمين وأحكم الحاكمين ؟

فثبت أنه يجب حمل ذلك على الباكورة فى الحفظ والحراسة وشدّة العناية وبالله التوفيق .

الفصل التاسع عشر

فى اثبات اليمين لله تعالى واحتجوا بالقرآن والأخبار. أما القرآن فقوله تعالى ـ والسموات مطويات بيمينه ـ وقوله ـ لأخذنا منه باليمين ـ وأما الأخبار فكثيرة :

الأوّل : قوله عليه السلام « كلتا يديه يمين » والثانى عن أبى هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوى السموات بيمينه ، ثم يقول أنا الملك فأين ملوك الأرض؟ »

الثالث : روى صاحب شرح السنة فى باب الايمان بالقدر عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه قال « سمعت النبىّ صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق آدم ، ثم مسح ظهره بيمينه ، ثم استخرج منه ذريته فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون »

الرابع : روى ابن خزيمة فى كتابه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم

فقال « ان أحدكم يتصدق بالتمرة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا طيباً ، فيجعلها فى يده اليمين . ثم يربيها كما يربى أحدكم فلوه وفصيله حتى يصير مثل أحد » .

واعلم : أن اليمين عبارة عن القوّة والقدرة ، والدليل عليه أنه سمى جانب الأيمن باليمين ، لأنه أقوى الجانبين ، وسمى الحلف باليمين ، لأنه يقوى عزم الانسان على الفعل أو الترك قال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

إذا عرفت هذا ظهر الوجه فى قوله تعالى ـ والسموات مطويات بيمينه ـ أما قوله تعالى ـ أخذنا منه باليمين ـ فالمراد منه يمين المأخوذ : أى أخذنا منه ذلك الانسان ، وهو كما يقال أخذت بيمين الصبىّ وذهبت به إلى المكتب ، وإن كان المراد بيمين الآخذ ، فالمراد منه القوّة والقدرة. إذا عرفت ذلك من الآية فاعرف مثله فى الأخبار .

الفصل العشرون فى الكف

هـذا اللفظ غير وارد فى القرآن لكنه مذكور فى الخبر روى خزيمة فى كتابه الذى سماه بالتوحيد عن أبى هريرة عن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « من تصدق بصدقة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا طيبا ولا يصعد إلى السماء إلا الطيب فيقع فى كف الرحمن فيربيه كما يربى أحدكم لفصيله حتى أن التمرة لتعود مثل الجبل العظيم » وروى هذا الحديث برواية أخرى عن أبى هريرة ، وفيه « إن

الرجل ليتصدق باللقمة فيربو فى يد الله تعالى أو قال فى كف الله تعالى حتى يكون مثل الجبل فتصدقوا » .

واعلم : أن هذا يدل على أن أبا هريرة كان متردداً فى أنه سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ، ويمكن أن يقال انه سمعهما معاً فى مجلسين مختلفين وروى أبو خزيمة فى آخر هذا الباب عن ابن حبان أنه سمع أبا هريرة يذكر هذا الحديث موقوفا ، فثبت بطريق الضعف هذا الحديث ، وبتقدير الصحة ، فهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوّة العناية به كما تقدم مثله فى سائر الألفاظ وبالله التوفيق .

الفصل الحادى والعشرون : فى الساعد

ذكر فى آخر حديث طويل « ساعد الله أشد من ساعدك » قال الداعى إلى الله المصنف رضى الله عنه إذا صحّ هذا الحديث فمحمول على كمال القدرة ، وَنظيره قوله تعالى ـ ان الله هو الرزاق ذو القوّة المتين .

الفصل الثانى والعشرون : فى الأصبع

هذه اللفظة غير مذكورة فى القرآن لكنها مذكورة فى الأخبار .

فالخبر الأوّل : روى القشيرى عن مسلم بن الحجاج عن أنس ابن مالك رضى الله عنه قال « كان النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم يكثر أن يقول يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك قالوا يا رسول الله أما أنبأك

غفران ما أتيته فهل تخاف بعد ؟ فقال القلوب بين أصبعين من أصابع الله تعالى يقلبها كيف شاء » .

الخبر الثانى : ما روى صاحب شرح السنة فى باب قوله تعالى ـ وَنقلب أفئدتهم وأبصارهم ـ أن النبىّ صلى الله عليه وآله وَسلم قال « ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين إذا شاء عصمه ، وإذا شاء غيّر بريقه إذا غرّ قال فكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك ، والميزان بين يدى الرحمن يرفع أقواماً ويضع آخرين إلى يوم القيامة » .

والخبر الثالث : روى ابن خزيمة فى كتابه عن علقمة عن عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه قال « أتى النبىّ صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم أبلغك أن الله يحمل الخلائق على أصبع والسموات والأرضين على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع قال فضحك النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم حتى بدت نواجذه فأنزل الله تعالى ـ وما قدروا الله حق قدره ـ إلى آخر الآية » ثم ذكر ابن خزيمة هذا الحديث برواية أخرى عن عبد الله باسناد حسن وقال « فضحك النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم تعجباً وتصديقاً له» .

واعلم : أنه ليس المراد من الأصبع العضو الجسمانى ، ويدل عليه وجوه :

الأوّل : أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب أصبعان أو يلزم أن يكون لله أصبعان يمدّان ، وهما حاصلان فى بطن كل انسان

حتى يكون الجسم الواحد حاصلا فى أمكنة كثيرة ، وذلك كله سخيف وباطل .

الثانى : أنه يلزم أن يكون أصبعاه فى أجوافنا مع أنه تعالى على العرش عند المجسمة ، وذلك أيضاً محال .

الثالث : أنه يقتضى أن لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع ، وهو عجز وحاجة ، وذلك على الله تعالى محال . والتأويل الصحيح فيه أن الشيء الذى يأخذه الانسان بأصابعه يكون مقدور قدرته ، ومحل تصرفه على وجه السهولة من غير ممانعة أصلاً ، فلما كانت الأصبع سبباً لهذه المكنة والقدرة جعل لفظ الأصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : أما الحديث الأوّل ففيه سرّ لطيف، وذلك لأن المتصرف فى البدن هو القلب والقلب لا ينفك عن الفعل وعن الترك ، والفعل موقوف على حصول الدواعى إلى الفعل ، والترك موقوف على حصول ضدّ تلك الدواعى ولا خروج عن هاتين الحالتين، لأن الخروج عن طرفى النقيض محال . ثم ان حصول الداعى إلى الفعل من الله تعالى ، ولا حصول له من العبد وإلا افتقر العبد فى تحصيل ذلك الداعى إلى داع آخر فلزم التسلسل وهو محال . فثبت أن القلب واقع بين هاتين الحالتين ، فان حصل فيه ما يدعوه إلى الفعل عزم على الفعل ، وإن لم يحصل فيه ذلك بقى على الترك، فحصول هاتين الحالتين فى قلوب المؤمنين للفعل والترك كالأصبعين المؤثرين فى تقليب الأشياء . وتقليب القلب

بسبب هاتين الداعيتين يشبه تقليب الشيء المأخوذ بالأصبعين من حال إلى حال ، فكما أن الانسان يتصرف فى الشيء المأخوذ باصبعه بتلك الأصابع ، فالحق سبحانه يتصرّف فى قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعى ، وهذه النكتة هى السر الأعظم والقانون الأشرف فى مسئلة القضاء والقدر ، وقد عبر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بهذه اللفظة الوجيزة والنكتة اللطيفة عن هذا السرّ اللطيف ، ومما يدل على أن المراد ماذكرناه : مارويناه فى الخبر أنه صلى الله عليه وسلم كان كثيراً يقول : اللهم ثبت قلبي على دينك .

وأما الخبر الذى رواه عبد الله عن اليهود فالكلام فيه من وجهين :

الأوّل : أن هذا الكلام لا يكون حجة ، ولعلّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ضحك عند هذا الكلام استخفافا به ، فان الانسان العاقل إذا سمع كلاما فقد يضحك عليه استخفافا به. بقى أن يقال ان عبد الله نقل أنه صلى الله عليه وسلم ضحك فى كلامه تصديقاً له إلا أنا نقول هذا تمسك بمجرّد ظنّ فلا يكون حجة أصلا . ثم انه معارض بما روى فى الخبر أنه صلى الله عليه وسلم قرأ عند ذلك قوله تعالى ـ وما قدروا الله حق قدره ـ وهذا مشعر بأنه عليه السلام كان منكراً لكلامه .

الوجه الثانى : أنه ان صحّ هذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادراً على التصرّف فى هذه الأجسام العظيمة لقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها مانع ، وذلك لأنا بينا أن الشيء الذى يأخذه الانسان بأصبعه يكون

قادراً على التصرّف فيه على أكمل الوجوه ، فكان ذلك الأصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في هذه الأجسام العظيمة ، ونظيره قولهم فى وصف فعل من الأفعال بالسهولة واليسر هذا العمل فى كفه بل على رأس أصبعه ، والمراد ما ذكرنا وبالله التوفيق .

الفصل الثالث والعشرون فى الأنامل

هذه اللفظة غير واردة ، ولكنها واردة فى الخبر وهو ماروى عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أنه قال « وضع يده على كتفى فوجدت برد أنامله فعلمت ما كان وما يكون » والتأويل أن يقال للملك الكبير ضع يدك على رأس فلان ، والمراد اصرف عنايتك إليه . وقوله : وضع يده على كتفى معناه صرف العناية إلىّ . وقوله : فوجدت برد أنامله معناه وجدت أثر تلك العناية ، فان العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد ، وإذا أرادوا الدعاء قالوا برد الله تلك الديار .

الفصل الرابع والعشرون فى الجنب

قال الله تعالى ـ ياحسرتى ـ على ما فرطت فى جنب الله .

واعلم أن المراد ههنا من الجنب الوجه وَالسبب فى حسن هذا المجاز أن جنب الشيء إنما يسمى جنبا ، لأنه يصير ذلك الشيء مجانبا لغيره فمن أتى بعمل على سبيل الاخلاص فى حق الله تعالى فقد جانب فى

ذلك العمل غير الله فيصح أن يقال ذلك العمل فى جنب الله ، وهذه الاستعارة معروفة معتادة فى العرف وبالله التوفيق .

الفصل الخامس والعشرون فى الساق

احتجوا على الساق بالقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى ـ يوم يكشف عن ساق ويُدعون إلى السجود ـ . وأما الخبر فقد روى صاحب شرح السنة رحمه الله فى قوله تعالى ـ ان زلزلة الساعة شىء عظيم ـ عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه قال «سمعت النبىّ صلى الله عليه وسلم يقول: يكشف ربنا عن ساقه ، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد فى الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود على ظهره طبعاً» .

واعلم أنه لا حجة للقوم فى هذه الآية وفى الخبر ، ويدل عليه وجوه :

الأوّل : أنه ليس فى الآية أن الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال ـ يكشف عن ساق ـ بلفظ مالم يسم فاعله .

والثانى : أن اثبات الساق الواحد للحيوان نقص ، وتعالى الله عنه .

والثالث : أن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشىء محذور ، وجلّ إله العالم عنه ، بل نقول المراد بالساق شدّة أهوال القيامة يقال قامت الحرب على ساقها : أى شدّتها . فقوله: يكشف عن ساق : أى شدّة القيامة وعن أهوالها وأنواع عذابها وأضافه إلى نفسه ، لأنه شدّة لا يقدر عليها إلا الله تعالى .

الفصل السادس والعشرون : فى الرجل والقدم

أما الرجل فروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى آخر كتابه عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « تحاجت الجنة والنار وقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة فمالى لا يدخلنى إلا ضعفاء المسلمين وسقطهم ؟ فقال تعالى للجنة إنما أنتِ رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى ، وقال للنار إنما أنت عذابى أعذب بك من أشاء من عبادى ولكل واحدة منكما ملؤها . فأما النار فلا تملأ حتى يضع الله تعالى فيها رجله فتقول قط قط فهناك ينزوى بعضها إلى بعض ، ولا يظلم الله أحداً من خلقه . وأما الجنة فان الله ينشئ لها خلقاً » قال صاحب شرح السنة رحمه الله : هذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان . وأما القدم فروى صاحب هذا الكتاب عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع ربّ العزة قدمه فيها فتقول قط وعزتك وينزوى بعضها إلى بعض ولا يزال فى الجنة فضل حتى ينشئ الله تعالى خلقا فيسكنهم فضول الجنة » قال صاحب شرح السنة هذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان .

واعلم أن هذه الأحاديث لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ويدلّ عليه وجوه :

الأوّل : أن الجنة والنار جمادان فكيف يتصوّر منهما المحاجة

والمخاصمة ، فان قالوا إن الله تعالى يجعلهما من الأحياء . فنقول : إذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربهما امتنع حصول هذه المحاجة لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل وصواب ، وعلى هذا التقدير لا تبقى تلك المحاجة . وأيضا إذا علم الله أنه خلق الحياة فيهما فهما يقدمان على المحاجة ، ولا تنقطع تلك المحاجة إلا إذا وضع قدمه فى النار ، فكان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما لئلا تحصل هذه الفتنة .

والثانى : أن هذا الحديث يقتضى أنه تعالى ما كان عالما بمقدار أهل الثواب والعقاب فلا جرم خلق الله الجنة والنار أوسع من قدر الحاجة ، فلا جرم احتاج إلى أن يخلق للجنة خلقا آخر ، وأن يضع قدمه فى النار .

والثالث : أنه إذا كان له رجل فالظاهر أنه لا يضع تلك الرجل فى النار ، لأنه لو وضع رجله فى النار ، فان انطفت النار فقد زال العذاب عن أهل النار ، وهو غير جائز ، وان بقيت النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق فى ذلك الرجل ، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا ، فان قالوا لم لا يجوز أن يبقى الاحتراق فى أبدان الكفار ويصون نفسه عن النار والاحتراق ؟ فنقول : إذا قدر على ذلك فلم لم يقدر على أن ينفى المواضع الخالية عن جهنم حتى لا تصير ملجأ إلى وضع القدم فيها .

والرابع : أن النار انما تطلب بقولها هل من مزيد الذين يستحقون العذاب فلذلك إذا لم يكن مستحقًّا للعذاب لم يكن وضع تلك الرجل جوابا عن قولها هل من مزيد .

الخامس : أنه تعالى ان قدر على اسكات جهنم عن تلك المطالبة فلم يسكت ، وان لم يقدر على اسكاته فهذا يوهم أنه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره ، وذلك لا يفعله إلا أعجز الناس وأجبنهم .

السادس : ان نص القرآن يدل على أن جهنم تملأ من المكلفين قال الله تعالى ـ لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين ـ وقال ـ لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ـ وهذا على خلاف قولهم : انما تملأ من رجل الله تعالى علوا كبيرا، فثبت بهذه الوجوه أن هذه الأخبار ضعيفة جدا . ثم نقول : ان قلنا بتقدير صحة هذه الألفاظ فهي محتملة التأويل ، فان من سعى لا زالة خصومة وتسكين فتنة صح أن يقال ان فلانا وضع رجله فى هذه الواقعة ووضع قدمه فيها ، ويقال فى المجاز المتعارف الظاهر لك قدم مبارك وضع قدمك فيها حتى يصلح ويزول الشر فهذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل، ومن هذا الباب ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لما قضى الله بين خلقه استلقى على قفاه ثم وضع احدى رجليه على الأخرى ثم قال لا ينبغى لأحد أن يفعل مثل هذا » والتأويل أن المباشر لعمل إذا أتمه استلقى على قفاه ، فعبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تتميم الأمر بهذه العبارة ، وكذا القول فى وضع احدى الرجلين على الأخرى ، وبالله التوفيق .

الفصل السابع والعشرون فى الضحك

هذا الوصف لم يرد فى القرآن لكنه ورد فى الخبر، روى صاحب شرح السنة رحمه الله فى باب آخر من يخرج من النار عن ابن مسعود رضى الله عنه حديثاً طويلاً فى صفة من أخرجه الله بفضله من النار. قال « فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول : أى رب أدخلنيها فيقول الله يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها ؟ فيقول أى رب أتستهزئ منى وأنت رب العالمين؟ فضحك ابن مسعود وقال ألا تسألونى مم أضحك؟ فقالوا مم تضحك ؟ فقال هنا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقالوا ومم يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال من ضحك رب العالمين، فيقول الله إنى لا أستهزئ بك وأنا على ما أشاء قدير » وذكر أيضاً فى أوّل هذا الباب حديثاً طويلا عن أبى هريرة رضى الله عنه إلى أن قال « ثم يقول يارب أدخلنى الجنة فيقول الله أولست قد زعمت أن لا تسألنى غيره، ويلك يا ابن آدم ما أغدرك ؟ فيقول يارب لا تجعلنى أشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه أذن الله بالدخول فى الجنة » .

واعلم أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال، ويدل عليه وجوه :

الأوّل : قوله تعالى ـ وأنه هو أضحك وأبكى ـ فيتبين أن اللائق به أن يضحك و يبكى، فأما الضحك والبكاء فلا يليقان به .

والثانى : أن الضحك سنح يحصل فى جلد الوجه مع حصول الفرح فى القلب، وهو على الله تعالى محال .

والثالث : لو جاز الضحك عليه جاز البكاء عليه ، وقد التزمه بعض الحمقى وزعم أنه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام ، وهذا جهل شديد ، فانه تعالى هو الذى خلق الطوفان ، فان كرهه فلم خلقه ؟ وان لم يكرهه فلم ينكر عليه ؟

الرابع . أن الضحك إنما يتولد من التعجب ، والتعجب حالة تحصل للانسان عند الجهل بالسبب ، وذلك فى حق عالم الغيب والشهادة محال. إذا ثبت هذا فنقول وجه التأويل فيه من وجوه :

أحدها : أن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول ، فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل فقوله : ضحكت من ضحك الرب : أى من الضحك الحاصل فى ذاتى بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك .

الثانى : أن يكون المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك كان هذا القول مضحكا له .

الثالث : أن يحمل الضحك على حصول الرضى والاذن ، وهذا نوع مشهور من الاستعارة . وأما حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، وهو « أن العبد يقول لا تجعلنى أشقى خلقك فيضحك الله منه » فيجوز أن يكون قد وقع الغلط فى الاعراب ، وكان الحق فيضحك الله منه : أى يضحك الله الملائكة من ذلك القول ، والذى يدلّ على أن ما ذكرناه محتمل أن أبا هريرة وأبا سعيد الخدرى رضى الله عنهما اختلفا فى قدر

عطية ذلك الرجل فقال أبو سعيد يعطيه الله ذلك المطلوب وعشرة أمثاله وقال أبو هريرة يعطيه الله ذلك ومثله معه ، وهذا الاختلاف بينهما فى الحديث مذكور فى كل كتب الأحاديث فلما لم يضبط هذا الموضع من الخبر فجوّز عدم الضبط فى ذلك الاعراب وبالله التوفيق .

الفصل الثامن والعشرون فى الفرح

عن النعمان بن بشير رضى الله عنه عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أنه قال « الله أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلت راحلته فى أرض فلاة فى يوم قايظ وراحلته عليها زاده ومزاده إذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك ، وإذا وجدها فرح بذلك فالله أشدّ فرحا بتوبة عبده من هذا العبد » وقال صلى الله عليه وسلم « لا يطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا يتشيش الله تعالى إليه كما يتشيش أهل الغائب بغائبهم إذا قدم عليهم » والتأويل وهو أن من يرضى بالشيء يفرح به فسمى الرضا بالفرح ، وهذا هو الكلام فى البشاشة ، ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم «عجب ربكم من شاب ليس له صبوة» وَفى حديث آخر « عجب ربكم من ثلاثة : القوم إذا اصطفوا فى الصلاة ، والقوم إذا صلوا فى قتال المشركين ، ورجل يقوم إلى الصلاة فى جوف الليل ، وَقرأ ـ بل عجبت ويسخرون ـ » بضم التاء ، وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى فى حق الله تعالى .

واعلم : أن التأويل هو أن التعجب حالة تحصل عند استعظام الأمر فاذا عظم الله تعالى فعلا إما فى كثرة ثوابه أو فى كثرة عقابه جاز اطلاق لفظ التعجب عليه وبالله التوفيق .

الفصل التاسع والعشرون فى الحياء

قال الله تعالى ـ ان الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما ـ وروى سلمان رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان الله حيّ كريم يستحى إذا رفع العبد يديه إليه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً» .

واعلم : أن الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان فى خوف ما يعاتب ويذم به واشتقاقه من الحياة ، يقال حيي الرجل كما يقال نسى الرجل وخشى وسطى القوس إذا أغفلت هذه الأعضاء جعل الحى لما يقربه من الانكسار والتغير متنكس القوّة منتقص الحياة ، ولهذا يقال فلان هلك حياء من كذا ورأيت الهلال فى وجهه من شدّة الحياء وذاب حياء إذا ثبت هذا فنقول لا بدّ من تأويله وفيه وجهان :

الأوّل : وهو أن القانون الكلى فى أمثال هذه الصفات أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام ، فاذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله أن الحياء حالة تحصل للانسان ولها مبدأ ونهاية . أما البداية فيها فهو التغير الجسمانى الذى يلحق الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح . وأما النهاية فهى

أن يترك الانسان ذلك الفعل ، فاذا ورد الحياء فى حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذى هو مبدأ الحياء وتقدمته ، بل المراد هو ترك الفعل الذى هو منتهاه وَغايته ، وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام . وله غاية ، وهو ايصال العقاب إلى المغضوب عليه ، فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ أعنى غليان دم القلب وشهوة الانتقام ، بل المراد تلك النهاية ، وهى انزال العقاب فهذا هو القانون .

وَالثانى : أن الذى لا يجوز على الله من جنس هذه الأوصاف فهل يجوز ذكرها على سبيل النفى عن الله تعالى قال بعضهم : إنه لا يجوز اطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفى ، بل يجب أن يقال إنه تعالى لا يوصف ، فأما أن يقال انه لا يستحيى و يطلق ذلك فمحال ، لأنه يوهم نفى ما يجوز عليه ، وما ذكره الله تعالى فى كتابه من قوله ــ لا تأخذه سنة ولا نوم ، لم يلد ولم يولد ــ فهو وإن كان فى صورة النفى لكنه ليس فى الحقيقة ، بل المراد منه نفى صحة الاتصاف ، وكذا قوله ــ ما كان لله أن يتخذ من ولد ــ وقوله ــ ما اتخذ الله من ولد ــ وقوله ــ وهو يطعم ولا يطعم ــ وليس كل ما ورد فى القرآن اطلاقه جاز أن يطلق فى المخاطبات ، بل الحق أنه لا يجوز اطلاق ذلك إلا مع بيان أنه محال ممتنع فى حق الله تعالى . وقال آخرون لا بأس باطلاق هذا النفى ، لأن هذه الصفات منتفية عن الله تعالى ؛ فكان الاخبار عن عدمها صدقا فوجب

أن يجوز ذلك النفى ، وقد يقال إن الاخبار عن انتفائها يقتضى صحة اطلاقها عليه إلا أنا نقول هذه الدلالة ممنوعة ، فان الاخبار عن عدم الشىء لادلالة فيه على أن ذلك الشىء جائز عليه أو ممتنع ، بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضاً كان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة فى البيان فى ازالة الايهام ، وليس يلزم من كون غيره أحسن منه كونه فى نفسه قبيحاً ، والله أعلم .

الفصل الثلاثون فيما يتمسكون به فى اثبات الجهة لله تعالى

تمسكوا فى ذلك بالقران والأخبار . أما القرآن فمن عشرة أوجه :

الأوّل : التمسك بالآيات الستّ الواردة بلفظ الاستواء على العرش .

الثانى : التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الفوق ، وقد قال تعالى ـ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ـ وقال ـ وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ـ وقال ـ يخافون ربهم من فوقهم ـ .

الثالث : الآيات المشتملة على لفظ العلوّ كقوله تعالى ـ وهو العلىّ العظيم ـ وقوله تعالى ـ وهو العلى الكبير ـ وقوله ـ سبح اسم ربك الأعلى ـ وقوله ـ إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ، وأيضاً تواتر النقل فى قوله تعالى : سبحان ربى الأعلى .

الرابع : الآيات المشتملة على لفظ العروج إليه والصعود قال تعالى ـ تعرج الملائكة والروح إليه ـ وقال ـ إليه يصعد الكلم الطيب ـ .

الخامس : الآيات المشتملة على لفظ الانزال والتنزيل . قالوا : وهى كثيرة تزيد على المأتين فى حق القرآن المبين ، والروح ، والملائكة المقربين ، والتوراة ، والانجيل .

السادس : الآيات المقرونة بحرف (إلى) مع أنها لانتهاء الغاية، منها قوله تعالى ـ إلى ربها ناظرة ـ وذلك يقتضى انتهاء النظر إليه . وقوله ـ ثم إلى ربكم ترجعون ـ وقوله ـ ثم إلىّ المصير ـ وقوله ـ ارجعى إلى ربكِ ـ .

السابع : قوله تعالى ـ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ـ والحجاب إنما يصح فى حق من يكون جسما ، وفى جهة حتى يصير محجوبا بسبب شيء آخر .

الثامن : الآيات الدالة على أنه فى السماء قال ـ أم أمنتم من فى السماء ـ وقال قل ـ لا يعلم من فى السموات وَالأرض الغيب إلا الله ـ .

التاسع : الآيات المشتملة على الرفع إليه قال تعالى فى حق عيسى عليه السلام ـ إني متوفيك ورافعك إلىّ ـ وقوله ـ وماقتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه ـ .

العاشر : الآيات المشتملة على العندية كقوله ـ إن الذين عند ربك ـ وَقوله ـ عند مليك مقتدر ـ وقوله ـ رب ابن لى عندك بيتاً فى الجنة ـ وقوله ـ فالذين عند ربك ـ وقوله ـ ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ـ فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن فى اثبات الجهة لله تعالى

قالوا : والذى يدل على أنها محكمة غير متشابهة أنها فى غاية الكثرة وقوّة الدلالة ، فلو كانت من المتشابهات لتكلم فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها ، وحيث لم ينقل عن أحد منهم ذلك علمنا أنها محكمة لا متشابهة . وأما الأخبار فكثيرة :

الخبر الأوّل : ما روَاه أبو داود فى باب الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن أبيه عن جده قال « جاء أعرابى إلى النبىّ صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله هلكت الأنفس وجاع العيال وهلكت الأموال فاستسق لنا ربك فاننا نستشفع بالله عليك وبك على الله فقال عليه السلام : سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه أصحابه ، ثم قال ويحك أتدرى ما الله ؟ شأنه أعظم من ذلك انه لا يستشفع به على أحد ، انه لفوق سمواته على عرشه وانه عليه لهكذا وأشار وقبب بيده مثل القبة عليه ، وأشار أبو الأزهر أيضاً يئطّ به أطيط المرجل بالراكب » .

الخبر الثانى : ما روى صاحب شرح السنة فى باب سعة رحمه الله تعالى عن أبى هريرة عن النبىّ صلى الله عليه وسلم « لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتى سبقت غضبى » .

الثالث : ما أخرج فى الصحيح عن عمر بن الحكم أنه قال « كنت عند النبىّ صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله ان لى جارية كانت ترعى غنما فجئتها ففقدت شاة فسألتها فقالت أكلها الذئب فأسفت عليها

فلطمت وجهها، وعلىّ رقبة أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم أين الله؟ فقالت فى السماء فقال من أنا؟ قالت أنت رسول الله فقال عليه السلام أعتقها فانها مؤمنة » قالوا وهذا يدل على التصريح من رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الله فى السماء . وأما المعقول فقد تقدم من قولهم انا نعلم بالضرورة أن كل موجودين فلا بدّ وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه بجهة من الجهات ، وتقدم الاستقصاء فى الجواب عنها وبالله التوفيق .

وأما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان :

الأوّل : قصة المعراج تدل على أن المعبود مختص بجهة فوق وربما تمسكوا فى هذا المقام بقوله ـ ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ـ وهذا يدل على أن ذلك الدنوّ بالجهة ثم قال ـ فأوحى إلى عبده ما أوحى ـ وهذا يدل على أن ذلك الدنو إنما كان من الله تعالى ، وهذا يدلّ على أنه مختص بجهة فوق .

الثانى : تمسكوا بقول فرعون ـ ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى ـ ثم ان موسى عليه السلام أنكر عليه هذا الكلام فدل ذلك على أن الاله فى السماء . فهذه جملة ما يتمسكون به فى هذا الباب .

واعلم : أن لنا فى الجواب عن هذه الكلمات نوعان عن الجواب .

النوع الأوّل : أن نقول للكرامية أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر

القرآن ، و إن دلت على اثبات الأعضاء والجوارح لله تعالى ، فانه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى والجزم بأنه منزه عنها وما ذاك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوراح على الله تعالى وجب القطع بتنزيه الله تعالى عنها والجزم بأن مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيء آخر فكذا فى هذه المسئلة، نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة فى أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالمكان والجهة والحيز ، و إذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظواهر التى تمسكتم بها شيء آخر سوى إثبات الجهة لله تعالى ، وهذا إلزام قاطع وكلام قوىّ إلا أن تقول ان تلك الدلائل العقلية التى تمسكتم بها ليست قطعية ، بل هى محتملة فنحن إذن يجب علينا أن نتكلم معهم فى تقرير تلك الدلائل ، ودفع وجوه الاحتمال عنها . فثبت بهذا الطريق أنا متى بينا أن تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر ، وهذا كلام فى غاية القوّة وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هى ، وهذا الطريق أسلم فى ذوق النظر وعن الشغب أبعد .

النوع الثانى . أن نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل . أما الذى تمسكوا به أوّلا ، وهوالآيات الستّ الدالة على استواء

الله تعالى على العرش فنقول : انه لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار على العرش ، ويدل عليه وجوه :

الأوّل : أن ما قبل هذه الآية ، وهو قوله تعالى ـ تنزيلا ممن خلق الأرض وَالسموات العلى ـ وقد بينا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات .

الثانى : أن ما بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى ـ له مافى السموات وما فى الأرض ـ فقد بينا أن السماء هو الذى فيه له سموّ وفوقية ، فكل ما كان فى جهة فوق فهو سماء ، وإذا كان كذلك فقوله ـ له مافى السموات وما فى الأرض ـ يقتضى أن كل ما كان حاصلا فى جهة فوق كان فى السماء وإذا كان كذلك فقوله ـ له مافى السموات ـ يقتضى أن كل ما كان حاصلا في جهة فوق فهو ملك الله تعالى ومملوك له ، فلو كان تعالى مختصا بجهة فوق لزم كونه مملوكا لنفسه من غير محل وهو محال . فثبت أن ما قبل قوله ـ الرحمن على العرش استوى ـ وما بعده ينفى كونه سبحانه وتعالى مختصا بشيء من الأحياز والجهات ، فاذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد بقوله ـ الرحمن على العرش استوى ـ هو كونه مستقرّا على العرش .

الثالث : ان ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عظمته فى الالهية وكمال التصرف ، لأن قوله ـ تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى ـ لا شك أن المفهوم منه بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال إلهيته . وقوله ـ له ما فى السموات وما فى الأرض

وما بينهما وما تحت الثرى ـ بيان أيضا لكمال ملكه وإلهيته ؛ وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله ـ الرحمن على العرش استوى ـ كذلك وإلا لزم أن يكون ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده ، وذلك غير جائز ، فأما إذا حملناه على كمال استيلائه على العرش الذى هو أعظم المخلوقات فالموجودات المحدثة كان ذلك موافقا لما قبل هذه الآية ، ولما بعدها فكان هذا الوجه أولى .

الرابع : أن الجالس على العرش لا بدّ وأن يكون الجزء الحاصل منه فى يمين العرش غير الحاصل منه فى يسار العرش ، فيلزم فى كونه فى نفسه مؤلفا ومركبا ، وذلك على الله تعالى محال .

الخامس : أن الجالس على العرش ان قدر على الحركة والانتقال كان محدثا لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون كان محدثا وان لم يقدر على الحركة كان كالمربوط ، بل كان كالزمن ، بل أسوأ حالا منهما ، فان الزمن إذا أراد الحركة فى رأسه أو حدقتيه أمكنه ذلك ، وكذا المربوط ، وهو غير ممكن فى الله تعالى .

السادس : أنه لو حصل فى العرش لكان حاصلا فى سائر الأحياز ، ويلزم منه كونه مخالطا للقاذورات والنجاسات ، وإن لم يكن كذلك كان له طرف ونهاية وزيادة ونقصان ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

السابع : قوله تعالى ـ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ـ فلو كان العرش مكانا لمعبودهم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين إله العالم ، وذلك غير معقول ، لأن الخالق هو الذى يحفظ المخلوق

أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله ، لا يقال هذا إنما يلزم إذا كان الاله معتمداً على العرش متكئاً عليه، ونحن لا نقول ذلك لأنا نقول على هذا التقدير لا يكون الله تعالى مستقرّا على العرش ، لأن الاستقرار على الشيء إنما يحصل إذا كان معتمداً عليه، ألا ترى أنا إذا وضعنا جسما على الأرض قلنا : انه مستقرّ على الأرض ، ولا نقول الأرض مستقرة عليه وما ذاك إلا لأن الشيء معتمد على الأرض والأرض غير معتمدة عليه ، فلو لم يكن الاله معتمداً على العرش فحينئذ لا يكون مستقرّا على العرش ، وعلى هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية ، وحينئذ تخرج الآية عن كونها حجة .

الثامن : أنه تعالى كان ولا عرش ولا مكان ، فلما خلق الخلق فيستحيل أن يقال انه تعالى صار مستقرّا على العرش بعد أن لم يكن كذلك لأنه تعالى قال - ثم استوى على العرش - وكلمة ثم للتراخي .

التاسع : أن ظاهر قوله تعالى - ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - وقوله - وهو معكم أينما كنتم - وقوله - وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله - ينفي كونه مستقرّا على العرش ، وليس تأويل هذه الآية لنفي الآيات [1] التي تمسكوا بها على ظاهرها أولى من العكس .

العاشر : أن الدلائل العقلية القاطعة التي قدّمنا ذكرها يبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات ، وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ

---

(١) هكذا بالأصل .

القدر وجريان أحكام الالهية ، وهذا مستقيم على قانون اللغة قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

والذى يقرر ذلك أن الله تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل اللسان وعادتهم ، ألا ترى أنه تعالى قال : وهو خادعهم . وقال : وهو أهون عليه وقال: ومكروا ومكرالله. وقال: الله يستهزئ بهم ، والمراد فى الكل أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والماكرين والمستهزئين ، فكذا ههنا المراد من الاستواء على العرش التدبير بأمر الملك والملكوت ونظيره أن القيام أصله الانتصاف ، ثم يذكر بمعنى الشروع فى الأمر كما يقال قام بالملك ، فان قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه :

الأول : أن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز ، وذلك فى حق الله تعالى محال .

الثانى : أنه إنما يقال فلان استوى على كذا إذا كان له منازع ينازعه ، وذلك فى حق الله تعالى محال .

الثالث : أنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك ، وهذا فى حق الله تعالى محال ، لأن العرش إنما حدث بتكوينه وتخليقه .

الرابع : أن الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات ، فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة .

والجواب أن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع

والمعارض والمدافع ، وعلى هذا التقدير ، فقد زالت هذه المطاعن بأسرها
وأما تخصيص العرش بالذكر ففيه وجهان :

الأوّل : أنه أعظم المخلوقات ، فخص بالذكر لهذا السبب كما أنه خصه بالذكر فى قوله ـ وهو رب العرش العظيم ـ لهذا المعنى .

الثانى. قال الشيخ الغزالى: رحمه الله فى كتاب «الجام العوام» السبب فى هذا التخصيص هو أنه تعالى يتصرف فى جميع العالم ، ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش ، فانه تعالى لا يحدث صورة فى العالم مالم يحدثها فى العرش كما لا يحدث النقاش ، والكاتب صورة البناء على البياض مالم يحدثها فى الدماغ ، بل لا يحدث صورة النباء فى الخارج مالم يحدث صورته فى الدماغ بواسطة القلب والدماغ يدبر الروح أمر عالمه الذى هو يدبر ، فكذا بواسطة العرش يدبر الله أمر كل العالم .

واعلم : أن هذا الكلام مبنى على أصول الحكماء ، وهو أن تأثير البارى تعالى فى العقل وتأثير العقل فى تدبير العالم العلوى وتدبير العالم العلوى فى السفلى ، وقد تكلمنا عليه فى الكتب العقلية المحضة. أما الذى ذكروه ثانياً ، وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية . فجوابه أن لفظ الفوق فى الرتبة والقدرة قال الله تعالى ـ وفوق كل ذى علم عليم ، وإنا فوقهم قاهرون ، يد الله فوق أيديهم ـ والمراد بالفوقية فى هذه الآيات الفوقية بالقهر والقدرة وقال تعالى ـ بعوضة فما فوقها ـ أى أزيد منها فى صفة الصغر والحقارة ، وإذا كان لفظ الفوق محتملا للفوق فى الجهة والفوق

فى الرتبة فلم حملتموه على الفوق فى الجهة ؟ والذى يدل على أن المراد بلفظ الفوق ههنا الفوق بالقدرة والملكة وجوه :

الأوّل : أنه قال ـ وهو القاهر فوق عباده ـ والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل أن الحارس قد يكون فوق السلطان فى الجهة ، ولا يقال فوق السلطان فقط .

الثانى : أنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبيده فقال ـ إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ـ وقال ـ إن الله مع الصابرين ـ وقال ـ وهو معكم أينما كنتم ، وَنحن أقرب إليه من حبل الوريد، وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب ، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ـ فاذا جاز حمل المعية فى هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية فى الآيات التى ذكرتم على الفوقية بالقهرة والقدرة والسلطنة ؟

الثالث : أن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ليست صفة المدح ، لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز بعينها وذاتها وحاصلة للمتمكن فى ذلك الحيز بسبب ذلك الحيز ، فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح لزم أن تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالى . ولا يقال يلزمكم أن تقولوا بأن القدرة أفضل وأكمل من الله تعالى . لأنا نقول القدرة صفة القادر وممتنعة الوجود بدونه ، بخلاف الحيز وَالجهة فانه غنى عن الممكن . فثبت أن الكمال والفضيلة إنما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة ،

وكان حمل الآية عليه أولى . أما قوله تعالى فى صفة الملائكة ـ يخافون ربهم من فوقهم ـ ففيه جواب آخر ، وهو أنه يحتمل أن يكون قوله ـ من فوقهم ـ صلة لقوله ـ يخافون ـ أى يخافون من فوقهم ربهم ، وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم . وأما الذى ذكروه ثالثا وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلوّ . فالجواب أن لفظ العلو كما يستعمل فى العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضاً فى العلوّ بسبب القدرة ، فانه يقال السلطان أعلى من غيره ويكتب فى أمثلة السلاطين الديوان الأعلى ، ويقال لأوامرهم الأمر الأعلى ، ويقال لمجالسهم المجلس الأعلى . والمراد فى الكل العلوّ بمعنى القهر والقدرة ، لا بسبب المكان والجهة . وأيضاً قال الله تعالى لموسى ـ لا تخف انك أنت الأعلى ـ وقال ـ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ـ وقال ـ وكلمة الله هى العليا ـ وقال فرعون ـ أنا ربكم الأعلى ـ والعلوّ فى هذه المواضع بمعنى العلوّ بالقدرة لا بمعنى العلوّ بالجهة ، والذى يدلّ على أن المراد ما ذكرناه وجوه :

الأوّل : أنه تعالى قال ـ سبح اسم ربك الأعلى ـ فحكم بأنه تعالى أعلى من كل ما سواه ، والجهة شىء سواه فوجب أن يكون ذاته أعلى من الجهة . وما كان أعلى من الجهة يمتنع أن يكون علوّه سبب الجهة . فثبت أن علوّه لنفس ذاته لابسبب الجهة ، ولا يقال الجهة ليست بشىء موجود حتى يدخل تحت قوله ـ سبح اسم ربك الأعلى ـ لأنا نقول

قد بينا فى باب الدلائل العقلية أنها لا بد وأن يكون أمراً موجوداً .

الثانى : هو أنه تعالى لو كان فى جهة فوق فاما أن يكون له جهة فوق نهاية ، واما أن لا يكون له فى تلك الجهة نهاية ، فان كان الأوّل لم يكن أعلى الأشياء ، لأن الأحياز الخالية فوقه تكون أعلى منه ، ولأنه قادر على خلق الأجسام فى جميع الأحياز ، فيكون قادراً على خلق عالم فى تلك الأحياز التى هى فوقه فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير أعلى منه ، وإنما قلنا لا نهاية لذات الله تعالى من جهة فوق ، لأن هذا الجانب المتناهى منه مخالف فى الماهية للجانب الذى هو غير متناه ، ولا يصحّ على كل واحد منهما ماصحّ على الآخر وصحّ أن ينقلب غير المتناهى متناهياً والمتناهى غير متناه ، وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل فى ذات الله تعالى ، وهو محال .

الثالث : أنه إذا كان غير متناه من جانب الفوق ، فلا جزء إلا وفوقه جزء آخر ؛ وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات ، فاذا ليس فى تلك الأجزاء شىء هو أعلى الموجودات ، فثبت بما ذكرنا أن كل ما كان مختصاً بالجهة ، فانه لا يمكن وصفه بأنه أعلى الموجودات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون علوه تعالى لا بالجهة والحيز وهو المطلوب .

وأما الذى تمسكوا به رابعاً ، وهى الآيات المشتملة على لفظ العروج كقوله تعالى ـ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه ـ

وقوله ـ ذى المعارج تعرج الملائكة والروح إليه ـ فجوابه أن المعارج جمع معرج ، وهو المصعد ، ومنه قوله تعالى ـ ومعارج عليها يظهرون ـ وليس فى هذه الآيات بيان أن تلك المعارج معارج لأىّ شىء ، فسقطت حجتهم فى هذا الباب ، بل يجوز أن تكون تلك المعارج معارج لنعم الله تعالى ، أو معارج الملائكة ، أو معارج لأهل الثواب .

وأما قوله تعالى ـ تعرج الملائكة والروح إليه ـ فنقول : ليس المراد من حرف « إلى » فى قوله ـ إليه ـ المكان ، بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده ، ونظيره قوله تعالى ـ وإليه يرجع الأمر كله ـ والمراد انتهاء أهل الثواب إلى منازل العزّ والكرامة كقول ابراهيم ـ إنى ذاهب إلى ربىّ سيهدين ـ ويكون هذا اشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها بالنسبة إلى أكثر المخلوقات .

وأما الذى تمسكوا به خامساً ، وهو لفظ الانزال والتنزيل ، فجوابه أن مذهب الخصم أن القرآن حروف وأصوات فيكون الانتقال عليها محالا وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق فلم يجز التمسك به ، وأيضا فقد يضاف الفعل إلى الأمر به كما يضاف إلى المباشر ألا ترى أنه تعالى أضاف قبض الأرواح إلى نفسه فقال تعالى ـ الله يتوفى الأنفس حين موتها ـ ثم أضافه إلى ملك الموت فقال ـ قل يتوفاكم ملك الموت ـ ثم اضافه إلى الملائكة فقال ـ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا ـ وأيضا قال ـ ورسلنا لديهم يكتبون ـ ثم

قال ـ وانا له كاتبون ـ وأيضاً قال تعالى ـ يؤذون الله ـ أى أوليائه . ثم قال ـ فلما آسفونا ـ أى أولياءنا ، وقال ـ يخادعون الله ـ أى رسوله والمؤمنين ، وَبالله التوفيق .

وأما الذى تمسكوا به سادسا ، وهو التمسك بصيغة «إلى» فى حق الله تعالى كقوله : إلى ربها ناظرة . والنظر إلى الشيء يوجب رؤيته فجاز أن يكون المراد من النظر هو الرؤية على سبيل اطلاق اسم السبب على المسبب ، وأيضا حكى الله تعالى عن الخليل عليه السلام أنه قال ـ انى ذاهب إلى ربى سيهدين ـ وليس المراد منه القرب بالجهة ، فكذا ههنا والله أعلم .

وأما الذى تمسكوا به سابعاً ، وهو قوله تعالى : أم أمنتم من فى السماء . فجوابه أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، ويدلّ عليه وجهان :

الأول أنه قال : وَهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله . وهذا يقتضى أن يكون المراد من كونه فى السماء ، وَمن كونه فى الأرض معنى واحدا ، لكن كونه فى الأرض ليس بمعنى الاستقرار . فكذلك كونه فى السماء يجب أن لا يكون بمعنى الاستقرار ، سلمنا أنه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها لكنا لا نقول بموجبه فلم لا يجوز أن يكون المراد من ـ أم أمنتم من فى السماء ـ الملائكة الذين هم فى السماء ، لأنه ليس فى الكلام ما يدلّ على أن الذى فى السماء هو إلا له والملائكة ، ولا شك

أن الملائكة أعداء الكفار والفساق ، سلمنا أن المراد هو الله لكن لم لا يجوز أن يكون المراد أم أمنتم من فى السماء ملكه ، وخص السماء بالذكر لأنها أعظم من الأرض تفخيما للشأن .

وأما الذى تمسكوا به ثامنا ، وهو لفظ الحجاب ، فجوابه لم لا يجوز أن يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية ، وذلك بأن الحجاب يقتضى المنع من الرؤية فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازاً من باب اطلاق اسم السبب على المسبب .

وأما الذى تمسكوا به تاسعا ، وهو الآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالى ـ بل رفعه الله إليه ـ وقوله ـ والعمل الصالح يرفعه ـ فالجواب أن الله تعالى لما رفعه إلى موضع الكرامة ومكان آخر صحّ على سبيل المجاز أن يقال ان الله تعالى رفعه إليه كما أن الملك إذا عظم انسانا حسن أن يقال انه رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عالية ، وأنه يريه من نفسه . ومنه قوله تعالى ـ والسابقون السابقون أولئك المقربون ـ .

وأما الذى تمسكوا به عاشرا ، وهو الآيات المشتملة على لفظ العندية فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية الحيز ، بل المراد بها الشرف . والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية عن ربّ العزة « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » وقوله « أنا عند ظن عبدى بى » بل هذا أقوى ، لأن النصوص التى ذكروها تدلّ على أن الملائكة عند الله تعالى ـ وان له عندنا لزلفى ـ

وَليس المراد بهذه العندية الجهة كذا ههنا . فهذا هو الاشارة إلى الجواب عن الوجوه التى تمسكوا بها من القرآن فى اثبات الجهة لله تعالى وَبالله التوفيق .

أما الأخبار التى تمسكوا بها فنقول :

أما الخبر الأوّل : فاعلم أن من الناس ماروى هذا الخبر على وَجه آخر فقال انه عليه السلام قال « وضع عرشه على السموات هكذا وَقبب بأصبعه مثل القبة » فان حملنا الرواية على هذا الوجه فلا اشكال فيه ألبتة . والمقصود من هذا الكلام التقريب والتعليم وشرح عظمة الله من حيث يدركه فهم السائل . وقوله : وانه يئط به ، معناه أنه يعجز عن جلالته وعظمته حتى يئط به إذا كان معلولا ، وذلك لأن أطيط المرجل بالراكب يكون لقوّة مافوقه ولعجزه عن احتماله فهو عليه السلام قريب بهذا النوع من عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب أنه تعالى أجلّ وأعلى من أن يجعل شبيها لأحد من خلقه . وأقول : ان ظاهر الحديث يدلّ على كونه جمل متناهيا فى القوّة وإلا لما حصل الأطيط وكل ذلك ينافى الالهية فعلمنا أنه لابدّ من حمل اللفظ على غير ظاهره .

وأما الخبر الثانى : وهو قوله عليه السلام « لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش » فالجواب عنه ماتقدم من لفظ عند فى القرآن

وأما الخبر الثالث : فجوابه أن لفظ أين كما يجعل سؤالا عن المكان

فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة ، يقال أين فلان من فلان فلعلّ السؤال كان عن المنزلة وأشار بها إلى السماء : أى هو رفيع القدر جدّا ، وانما اكتفى منها بتلك الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها . وهذا الجواب يصلح أن يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر الثانى ، وهو لفظ عند أن لفظ عند يذكر لبيان المنزلة والدرجة ، ومن هذا الباب أيضا أن رجلا قال للنبيّ صلى الله عليه وسلم «أين كان ربنا قبل أن يخلق السماء؟ فقال عليه السلام : فى عماء تحته هواء وفوقه هواء» وهذا يروى على وَجهين . أحدهما : بالمدّ ، وهو السحاب الرقيق . والثانى : بالقصر ، فاذا روى مقصوراً كان المعنى أنه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره ، شبه العدم بالعمى ، فكأنه قال لم يكن شىء سواه : لا فوق ، ولا تحت ولا شمال ولا يمين ، فاذا قيل ذلك كان فى عمى معناه أنه تعالى كان فيه بمعنى القدرة وَالتدبير ، والرواية الأولى أولى لما روى عن عمران بن حصين قال «قال أخبرنا عن أوّل هذا الأمر قال كان الله ولم يكن معه شىء» وهذا يدل على أن رواية العمى بالقصر أولى من المدّ ، ومن هذا الباب ماروى أنس رضى الله عنه قال «كان جبريل عند النبيّ صلى الله عليه وسلم فأتاه ملك فقال أين تركت ربنا؟ فقال فى الأرضين ، فجاء آخر فقال أين تركت ربنا؟ فقال فى سبع سموات فجاءه آخر فسأله عنه فقال فى المشرق ، وآخر فى المغرب» والتأويل أنه

على وفق قوله تعالى ـ وهو الذى فى السماء إله وَفى الأرض إله ـ وقوله ـ وهو الله فى السموات وفى الأرض ـ وقوله ـ فأينما تولوا فثم وجه الله ـ أى هو تعالى فى كل مكان بالحفظ والتدبير والالهية .

وأما قصة المعراج فالمقصود أنه يريه الله تعالى أنواع مخلوقاته فى العالم العلوى والعالم السفلى لتكون مشاهدته للدلائل أكثر فتصير نفسه أقوى وأكمل كما فى حق الخليل عليه السلام .

وأما قوله ـ ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ـ فمنه وجوه :

الأوّل : أن هذا الدنوّ دنوّ المنزلة والكرامة كقوله تعالى ـ واسجد واقترب ـ وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى « من تقرّب إلىّ شبرا تقربت اليه ذراعا » .

الثانى : ثم دنا فتدلى : أى جبريل دنا من محمد عليهما السلام ، والدليل عليه قوله تعالى فى آية أخرى : ولقد رآه بالأفق المبين . ثم لما دنا جبريل من محمد عليهما السلام حصل الوحى من الله تعالى إليه فلهذا قال ـ فأوحى إلى عبده ما أوحى ـ .

وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون ـ ياهامان ابن لى صرحا ـ فهو أن هذا الكلام لفرعون ، وهو معارض بأن موسى عليه السلام لم يقل الربّ فى السماء ، بل قال ربّ السماء . ثم ان فرعون كان ظن فيه أن الاله مستقرّ فى السماء ، فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق .

الفصل الحادى والثلاثون فى كلام كلىّ فى أخبار الآحاد

فنقول : أما التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله تعالى فغير جائز ، يدل عليه وجوه :

الأوّل : أن أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز التمسك بها فى معرفة الله تعالى وصفاته . وإنما قلنا انها مظنونة ، وذلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين ، وكيف والروافض لما اتفقوا على عصمة علىّ رضى الله عنه وحده ، فهؤلاء المحدّثون كفروهم ، فاذا كان القول بعصمة علىّ كرم الله وجهه يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علىّ فكيف يمكنهم عصمة هؤلاء الرواة ؟ وَإذا لم يكونوا معصومين كان الخطأ عليهم جائزاً والكذب عليهم جائزاً ، فحينئذ لا يكون صدقهم معلوما بل مظنونا . فثبت أن خبر الواحد مظنون ، فوجب أن لا يجوز التمسك به لقوله تعالى ـ ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ـ وَلقوله تعالى فى صفة الكفار ـ ان يتبعون إلا الظن ـ ولقوله ـ ولا تقف ما ليس لك به علم ـ ولقوله ـ وأن تقولوا على الله مالا تعلمون ـ فترك العمل بهذه العمومات فى فروع الشريعة ، لأن المطلوب فيها الظنّ ، فوجب أن يبقى فى مسائل الأصول على هذا الأصل ، والعجب من الحشوية أنهم يقولون الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز ، لأن تعيين ذلك التأويل مظنون ، وَالقول بالظنّ فى القرآن لايجوز : ثم انهم يتكلمون فى ذات الله

تعالى وصفاته بأخبار الآحاد مع أنها فى غاية البعد من القطع وَاليقين ، وإذا لم يجوّزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون فلأن يمتنعوا عن الكلام فى ذات الحق تعالى وَفى صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى .

الثانى : أن أجلّ طبقات الرواة قدراً وأعلاهم منصباً الصحابة رضى الله عنهم . ثم انا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين ، والدليل عليه أن هؤلاء المحدّثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن فى الآخر ونسبه إلى مالا ينبغى ، أليس من المشهور أن عمر طعن فى خالد بن الوليد ، وأن ابن مسعود وأباذرّ كانا يبالغان فى الطعن فى عثمان ، ونقل عن عائشة رضى الله عنها أنها بالغت فى الطعن فى عثمان ، أليس أن عمر قال فى عثمان انه يحلف بأقاربه ، وقال فى طلحة والزبير أشياء أخر تجرى هذا المجرى ، أليس أن عليا كرم الله وجهه سمع أبا هريرة يوما أنه كان يقول : أخبرنى خليلى أبوالقاسم، فقال له علىّ متى كان خليلك ؟ أليس أن عمر رضى الله عنه نهى أباهريرة عن كثرة الرواية ، أليس أن ابن عباس طعن فى خبر أبى سعيد فى الهرق ، وَطعن فى خبر أبى هريرة فى غسل اليدين وَقال كيف يصنع طهرا منا ، أليس أن أباهريرة لما روى : من أصبح جنباً فلاصوم له طعنوا فيه، أليس أن ابن عمر لما روى : ان الميت ليعذب ببكاء أهله عليه طعنت عائشة فيه بقوله تعالى - وَلا تزر وَازرة وَزر أخرى - أليس أنهم طعنوا فى خبر فاطمة بنت قيس وَقالوا لا ندع كتاب ربنا وَسنة نبينا بخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ، أليس أن عمر طالب أبا موسى

الأشعرى فى خبر الاستئذان بالشاهد وَغلظ الأمر عليه ، أليس أن عليا كان يستحلف الروَاة ، أليس أن عليا قال لعمر فى بعض الوقائع : ان قاربوك فقد غشوك . واعلم أنك إذا طالعت كتب الحديث وجدت من هذا الباب مالايعدّ ولايحصى ، إذا ثبت هذا فنقول : الطاعن ان صدق فقد توجه الطعن على المطعون ، وان كذب فقد توجه على الطاعن فكيف كان فتوجه الطعن لازم ، إلا أنا قلنا ان الله تعالى أثنى على الصحابة رضى الله عنهم فى القرآن على سبيل العموم ، وذلك يفيد ظنّ الصدق ، فلهذا الترجيح قبلنا روايتهم فى فروع الشريعة . أما الكلام فى ذات الله تعالى وَصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة ؟ .

الثالث : وَهو أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا فى ترويجها على المحدّثين ، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها ، وأىّ منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح فى الالهية ويبطل الربوبية ؟ فوجب القطع فى أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة .

وأما البخارى والقشيرى فهما ما كانا عالمين بالغيوب ، بل اجتهدا وَاحتاطا بمقدار طاقتهما . فأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم إلى زماننا فذلك لايقوله عاقل ، غاية مافى الباب أنا نحسن الظنّ بهما وَبالذين روَيا عنهم إلا أنا إذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم

قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ، ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين .

الرابع : أن هؤلاء المحدّثين يخرّجون الروايات بأقلّ العلل أنه كان مائلا إلى حبّ عليّ فكان رافضيا فلا تقبل روايته ، وكان معبد الجهنى قائلا بالقدر فلا تقبل روايته ، فما كان فيهم عاقل يقول انه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته ، ان هذا من العجائب

الخامس : أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم ما كتبوها عن لفظ الرسول ، بل سمعوا شيئا فى مجلس . ثم انهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر ، ومن سمع شيئا فى مجلس مرة واحدة . ثم رواه بعد العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك الألفاظ بأعيانها ، وهذا كالمعلوم بالضرورة ، وإذا كان الأمر كذلك كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الألفاظ ليس من ألفاظ الرسول عليه السلام ، بل ليس ذلك إلا من ألفاظ الراوى ، وكيف [1] يقطع أن هذا الراوى سمع مما جرى فى ذلك المجلس ، فان من سمع كلاما فى مجلس واحد ، ثم انه ما كتبه وما كرر عليه كل يوم ، بل ذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين فالظاهر أنه نسى منه شيئا كثيرا أو يشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه ، ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته ؟ .

---

(١) فى العبارة ركاكة ولعل صوابها ، وكيف لا يقطع بأن هذا الراوى ما كتب ما سمعه بعينه فى ذلك المجلس ، فان من سمع كلاما فى مجلس ، ثم ما كتبه وما كرره كل يوم ، ثم ذكره بعد عشرين الخ .

واعلم : أن هذا الباب كثير الكلام ، وأن القدر الذى أوردناه كاف فى بيان أنه لا يجوز التمسك فى أصل الدين بأخبار الآحاد والله أعلم .

الفصل الثانى والثلاثون

فى أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ .

اعلم : أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شىء ، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : اما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال ، واما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوّزنا القدح فى الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول . ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة ، فثبت أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معا وانه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية اما أن يقال إنها غير

صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها . ثم ان جوّزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وان لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى ، فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات وبالله التوفيق .

القسم الثالث من هذا الكتاب فى تقرير مذهب السلف وفيه فصول :

الفصل الأوّل

فى أنه هل يجوز أن يحصل فى كتاب الله تعالى مالا سبيل لنا إلى العلم به .

اعلم أن كثيرا من الفقهاء والمحدّثين والصوفية يجوزون ذلك ، والمتكلمون ينكرونه ، واحتجوا بالآيات والأخبار والمعقول . أما الآيات فكثيرة .

أحدها : قوله تعالى ـ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ـ أمر الناس بالتدبر فى القرآن ، ولو كان القرآن غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ؟ .

الثانى : قوله تعالى ـ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ـ فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض فى الاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ .

الثالث : قوله تعالى ـ وانه لتنزيل ربّ العالمين نزل به الروح

الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربىّ مبين ـ ولو لم يكن مفهوما ، فكيف يمكن أن يكون الرسول منذراً به . وأيضاً وقوله : بلسان عربىّ مبين يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون معلوما .

الرابع : قوله تعالى ـ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ـ والاستنباط منه لا يمكن إلا بعد الاحاطة بمعناه .

الخامس : قوله تعالى ـ تبيانا لكل شىء ـ وقوله ـ مافرطنا فى الكتاب من شىء ـ .

السادس : قوله تعالى ـ هدى للمتقين ـ وما لا يكون معلوماً لا يكون هدى .

السابع : قوله تعالى ـ حكمة بالغة ـ وقوله ـ وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ـ وكل هذه الصفات لا تحصل فى غير المعلوم .

الثامن : قوله تعالى ـ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ـ ولا يكون مبينا إلا وأن يكون معلوما .

التاسع : قوله تعالى : أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان فى ذلك لرحمة وذكرى . فكيف يكون الكتاب كافيا ، وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ .

العاشر : قوله تعالى : هذا بلاغ للناس ولينذروا به . فكيف يكون

بلاغا ، وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم ؟ وقال فى آخر الآية : وليذكر أولوا الألباب . وإنما يكون كذلك أن لو كان معلوما .

الحادى عشر : قوله تعالى : قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً . فكيف يكون برهانا ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم ؟

الثانى عشر : قوله تعالى : فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا . وكيف يمكن اتباعه تارة والاعراض عنه أخرى مع أنه غير معلوم ؟

الثالث عشر : قوله تعالى : ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم . وكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم للبشر ؟

الرابع عشر : قوله عزّ وجلّ : آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه إلى قوله سمعنا وأطعنا . والطاعة لا تمكن إلا بعد العلم ، فوجب كون القرآن مفهوما .

وأما الأخبار فقوله صلى الله عليه وسلم « انى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وسنتى وعترتى » وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ، وعن علىّ رضى الله عنه عن النبىّ صلى الله عليه وسلم أنه قال « عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا يزيغ به الأهواء ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة

الردّ ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم » .

وأما المعقول فمن وجوه :

الأوّل : أنه لو وَرد فى القرآن شىء لا سبيل لنا إلى العلم به لكانت تلك المخاطبة تجرى مجرى مخاطبة العربية بالزنجية ، وهو غير جائز .

الثانى : المقصود من الكلام الافهام ولو لم يكن مفهوما لكان عبثاً

الثالث : أن التحدّى وقع بالقرآن ، ومالم يكن معلوما لم يجز التحدى به ، فهذا مجموع كلام المتكلمين وبالله التوفيق .

احتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول . أما الآية فمن وجهين :

الأوّل : قوله تعالى فى صفة المتشابهات ـ وَما يعلم تأويله إلا الله ـ وَالوقف ههنا لازم وسيأتى دليله ان شاء الله .

الثانى : الحروف المقطعة المذكورة فى أوائل السور .

وأما الخبر فقوله عليه السلام « ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها إلا العلماء بالله فاذا نطقوا به أنكره أهل العزّة بالله » .

وأما المعقول فهو أن الأفعال التى كلفنا بها قسمان : منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بعقولنا كالصلاة وَالزكاة والصوم ، فان الصلاة تواضع وتضرع للخالق، والزكاة احسان إلى المحتاجين ، والصوم قهر النفس . ومنها مالا نعرف وَجه الحكمة فيه كأفعال الحجّ فانا لا نعرف وجه الحكمة فى رمى الجمرات والسعى بين الصفا وَالمروة ، ثم

اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأوّل فكذا يحسن بالنوع الثانى ، لأن الطاعة من النوع الأوّل لاتدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه . أما الطاعة فى النوع الثانى ، فانها تدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم ، لأنه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة ألبتة لم يكن اتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم ، فاذا كان الأمر كذلك فى الأفعال فلم لا يجوز الأمر كذلك فى الأقوال ؟ وهو أن الذى أنزل الله علينا وأمرنا بتعظيمه وقرآنه ينقسم إلى قسمين: منه ما يعرف معناه ولا نحيط بفحواه ، ومنه مالا نعرف معناه ألبتة ، ويكون المقصود من انزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه ظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى ، بل ههنا فائدة أخرى ، وهى أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المتكلم بذلك الكلام أحكم الحاكمين ، فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومتفكرا فيه أبدا ، ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكر فى كلامه فلا يبعد أن يقال ان فى بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له فيتعبد الله تعالى بذلك تحصيلا لهذه المصلحة ، وهذا ما عندى من كلام الفريقين فى هذا الباب ، وبالله التوفيق .

الفصل الثانى : فى وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه

اعلم أن كتاب الله تعالى دلّ على أنه بكليته محكم ، ودلّ على أنه بكليته متشابه ودلّ على أن بعضه محكم و بعضه متشابه . أما الذى يدل على أنه بكليته محكم قوله تعالى ـ آلر كتاب أحكمت آياته ،آلر تلك آيات الكتاب الحكيم ـ قد ذكر فى هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه حقا فى ألفاظه ، وكونه حقا فى معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن أفضل منه فى لفظه وَمعناه ، وان أحدا من الخلق لا يقدر على الاتيان بكلام يساوى القرآن فى لفظه ومعناه . والعرب تقول فى البناء الوثيق والعهد الوثيق الذى لا يمكن نقضه : انه محكم ، فهذا معنى وصف كل القرآن أنه محكم . أما الذى يدلّ على أنه بكليته متشابه فهو قوله تعالى ـ كتابا متشابهاً ـ والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً فى الحسن والفصاحة ويصدق بعضه بعضا ، وإليه الاشارة بقوله تعالى ـ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً ـ أى لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام فى الجزالة والفصاحة . وأما الذى يدلّ على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه فهو قوله تعالى ـ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمّ الكتاب وأخر متشابهات ـ وَلا بدّ لنا من تفسير المحكم وَالمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم ممن يفسرها فى عرف الشريعة . أما المحكم فى اللغة فالعرب

تقول : حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت ، وَالحا كم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام يمنع الفرس عن الاضطراب ، وَفى حديث النخعى «أحكم اليتيم كما تحكم ولدك» أى امنعه عن الفساد ، وَقوله «أحكموا سفهاءكم» أى امنعوهم ، وبناء محكم : أى وثيق يمنع من تعرّض له . وسميت الحكمة حكمة ، لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغى .

وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التميز قال تعالى ـ إن البقر تشابه علينا ـ وقال تشابهت قلوبهم ـ ومنه اشتبه الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبهات ، وقال عليه السلام «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ، وفى رواية أخرى : متشابهات» فهذا تحقيق الكلام فى المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة .

وأما فى عرف العلماء . فاعلم : أن الناس قد أكثروا فى تفسير المحكم والمتشابه ، وَكتب من تقدم منا مشتملة عليها ، والذى عندى فيه أن اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى أولا يكون ، فان كان موضوعا لمعنى ، ولم يكن محتملا لغيره فهو النص ، وان كان محتملا لغير ذلك المعنى ، فاما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر ، وإما أن لا يكون ، بل يكون احتماله لهما على السوية ، فان كان احتماله لأحدهما راجحا على احتماله للآخر فكان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً ، وَبالنسبة إلى المرجوح مؤوّلا . وأما إن كان احتماله

لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على المعنيين محتملا ، نخرج من هذا التقسيم أن اللفظ اما أن يكون نصا أو ظاهراً أو مجملا أو مؤوّلا ، فالنصّ والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النصّ راجح مانع من النقيض ، والظاهر راجح غير مانع من النقيض ، فالنصّ والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤوّل فهما يشتركان فى أن دلالة اللفظ غير راجحة إلا أن المجمل لارجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين ، والمؤوّل فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه . ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر ، إنما الصعب المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً فى أحد المفهومين ومرجوحا فى الآخر . ثم ان الراجح يكون باطلا ، والمرجوح حقا .

مثاله : من القرآن قوله تعالى ـ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ـ فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ـ إن الله لا يأمر بالفحشاء ـ ردّا على الكفار فيما حكى عنهم ـ وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ـ وكذلك قوله تعالى ـ نسوا الله فنسيهم ـ وظاهر النسيان ما كان عند

العلم وَمرجوحه الترك فأنساهم أنفسهم ، ومحكمه قوله تعالى ـ وما كان ربك نسيا ـ وقوله تعالى ـ لا يضل ربى ولا ينسى ـ فهذا تلخيص الكلام فى تفسير المحكم والمتشابه وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

في الطريق الذى يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة .

اعلم : أن هذا موضع عظيم ، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدّعى أن الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة فالمعتزلى يقول ان قوله ـ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ـ محكمة ، وقوله ـ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ـ متشابهة . والسنىّ يقلب القضية فى هذا الباب ، والأمثلة كثيرة فلابدّ ههنا من قانون أصلى يرجع إليه فى هذا الباب ، فنقول : إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهراً فى معنى فانما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا ، ولخرج القرآن عن أن يكون حجة ، ثم ذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا أو عقليا .

أما الأوّل فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين تعارض ، وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحدهما لا بقاء الآخر أولى من العكس اللهمّ إلا أن يقال أحد الدليلين قاطع والآخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر ، أو يقال كل واحد منهما ، وان كان

ظاهراً إلا أن أحدهما أقوى إلا أنا نقول : أما الأوّل فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ، لأنها موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي ، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا . فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا .

وأما الثاني : هو أن يقال أحد الظاهرين أقوى من الآخر إلا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقدمة ظنية والظنون لا يجوز التعويل عليها فى المسائل العقلية القطعية فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع ، فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره ، ثم عند هذا المقام من جوّز التأويل عدل إليه ، ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى وبالله التوفيق .

الفصل الرابع فى تقرير مذهب السلف

حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض فى تفسيرها . وقال جمهور المتكلمين : بل يجب

الخوض في تأويل تلك المتشابهات . واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه :

الأوّل : التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى ـ وما يعلم تأويله إلا الله ـ والذي يدلّ على أن الوقف واجب وجوه :

الأوّل : أن ما قبل هذه الآية يدلّ على أن طلب المتشابه مذموم حيث قال ـ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ـ لو كان طلب المتشابه جائزاً لما ذمّ الله تعالى على ذلك . فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله تعالى ـ يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي ـ ويحتمل أن يكون المراد منه طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب وطلب الأوقات التي يظهر فيها الفتح والنصر كما قالوا : لوما تأتينا بالملائكة ، قيل انه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه ، ودلّ العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس راجحاً هو المتشابه ، ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر .

الثاني : أن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم ـ يقولون آمنا به ـ وقال في أولّ سورة البقرة ـ فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من

ربهم — فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم فى الايمان به من مدح ، لأن كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل آمن به . أما الراسخون فى العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث فاذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر . ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه فقطعوا بأن ذلك المعنى : أى معنى كان هو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون فى العلم حيث يدركون أمثال هذه المتشابهات عن الايمان ، والجزم بصحة القرآن .

الثالث : أنه لو كان قوله تعالى — والراسخون فى العلم — معطوفا على قوله — إلا الله — لصار قوله — يقولون آمنا به — ابتداء وانه بعيد عن الفصاحة ، لأنه كان الأولى أن يقال وهم يقولون آمنا به أو يقال ويقولون آمنا به . فان قيل فى تصحيحه وجهان .

الأوّل : أن يكون التقدير هؤلاء قائلون بالتأويل يقولون آمنا به .

الثانى : أن يكون يقولون حالا من الراسخين .

قيل أما الأوّل : فمدفوع لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الاضمار .

والثانى : ضعيف أيضاً ، لأن ذا الحال هو الذى تقدّم ذكره وههنا

تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين فى العلم فوجب أن يكون قوله ـ يقولون آمنا به ـ حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر من حيث ان الظاهر يقتضى أن يكون ذلك حالا عن كل من تقدّم ذكره ، فثبت أن القول بجواز التأويل محوج إلى الاضمار فى هذه الآية ، والقول بعدم جوازه لايحوج إليه فكان أولى .

الرابع : قوله تعالى ـ كلّ من عند ربنا ـ يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، إذ لوكانوا عالمين بالتفصيل فى الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة ، فهذا أجمل وجوه الاستدلال بهذه الآية فى نصرة مذهب السلف ، فان قيل هذا الاستدلال إنما يتم باقامة الدليل على أن الوقف عند قوله تعالى ـ وما يعلم تأويله إلا الله ـ واجب والعطف جائز ، لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر فاقامة الدّليل على فساده طعن فى النقل المتواتر ، وذلك لايجوز. قيل نحن لا نجعل هذه المسئلة قطعية ، بل ظنية احتمالية ، وعلى هذا التقدير يزول السؤال .

الحجة الثانية : على صحة مذهب السلف التّمسك باجماع الصحابة رضى الله عنهم أن هذه المتشابهات فى القرآن والأخبار كثيرة والدواعى إلى البحث عنها والوقف على حقائقها متوفرة ، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضى الله عنهم ، ولوفعلوا ذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر ، وحيث لم

ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز .

الحجة الثالثة : أنا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه قسمان المجمل والمؤول أما المجمل فهو الذى يحتمل معنيين فصاعداً احتمالا على التسوية . فنقول انه اما أن يكون محتملا لمعنيين فقط أو لمعان أكثر من اثنين ، فان كان محتملا لمعنيين فقط ، ثم دلّ الدليل على عدم أحدهما فحينئذ يتعين أن المراد هو الثانى مثل أن الفوق اما أن يراد به الفوق فى الجهة أو فى الرتبة ، ولما بطل حمله على الجهه تعينت الرتبة . أما إذا كان لفظ المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعين الثانى والثالث بعينه ، ولا يمكن أيضاً حمل اللفظ عليهما معا لما ثبت أن لفظ المشترك لا يجوز استعماله فى مفهومين معا .

وأما الأوّل فنقول : اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة ، ثم دلّ دليل على أنها غير مرادة وجب حمل اللفظ على مجازه ، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً تعين صرف اللفظ إليه صونا عن التعطيل ، وان لم يكن معينا بقى اللفظ مطرداً فى تلك المجازات ، وحينئذ فذلك الكلام الذى ذكرناه فى المجمل عائد ههنا بعينه . فثبت عما ذكرنا أن تأويل المتشابه قد يكون معلوما ؛ وقد يكون مظنونا . والقول بالظنّ غير حاصل على ما سبق تقريره فى باب ان التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله غير جائز فهذا هو الكلام فى تقرير مذهب السلف .

وأما المتكلمون القائلون فى تأويلات المفصلة فحجتهم ما تقدّم أن القرآن يجب أن يكون مفهوما ، ولا سبيل إليه فى روايات المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه واجباً والله أعلم .

الفصل الخامس

فى تفاريع مذهب السلف وهى أربع .

الفرع الأوّل : أنه لايجوز تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر غير متشابه سواء كان بالعربية أو بالفارسية ، وذلك لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر ايهاما للباطل من البعض ، والزيادة فى الايهام حاصلة فى اللفظين إلا أن التميز بين هذا القسم والقسم الأوّل فيه عسر فالاحتياط الامتناع من الكل ألا ترى أن الشرع أوجب العدّة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطا لحكم النسب ، ثم قالوا تجب العدّة على العقيم والآيسة وعند العزل ، لأن البواطن من الأرحام لا يعلمها إلا علام الغيوب فايجاب العدّة أهون من ركوب الخطر إلا أن الخطر فى معرفة الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر فى العدّة ، فاذا راعينا الاحتياط به فلأن نراعيه ههنا أولى .

الفرع الثانى : أنه لا يجب الاحتراز عن التصريف فلا نقول فى قوله تعالى ـ استوى ـ أنه مستو لما أثبتنا فى علم البيان أن اسم الفاعل يدلّ على كون المشتق ممكنا ومستقرا . أما لفظ الفعل فدلالته على هذا

المعنى ضعيف والذى يؤيد أنه ورد فى القرآن أنه تعالى علم العباد فقال ـ الرحمن علم القرآن ، وعلمك مالم تكن تعلم ، وعلمناه من لدنا علماً ، وعلم آدم الأسماء كلها ـ ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال انه تعالى معلم كذلك ههنا .

الفرع الثالث : أنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة ، وذلك لأن التلفظ باللفظ الواحد أو باللفظين قد يحمل على المجاز ، لأن الاستقراء دلّ على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة ، فاذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها هذا دفعة واحدة أوهمت كثرتها أن المراد منها ظواهرها فكان ذلك الجمع سبباً لايهام زيادة الباطل وأنه لا يجوز .

الفرع الرابع : أنه كما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز التفرق بين مجتمع فقوله تعالى ـ وهو القاهر فوق عباده ـ لا يدل على جواز أن يقال إنه تعالى فوق ، لأنه لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر لا بمعنى الجهة ، بل لا يجوز أن يقال وهو القاهر فوق غيره ، بل ينبغى أن يقال فوق عباده ، لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدلّ على أن المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والالهية .

واعلم : أن الله تعالى لم يذكر لفظ المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدلّ على زوال الوهم الباطل مثاله أنه تعالى قال ـ الله نور السموات والأرض ـ ذكر بعده مثل نوره فأضاف النور إلى نفسه ، ولو كان

تعالى نفس النور لما أضاف إلى نفسه ، لأن إضافة الشىء إلى نفسه ممتنعة ، وَلما قال تعالى ـ الرحمن على العرش استوى ـ ذكر قبله ـ تنزيلا ممن خلق الأرض وَالسموات العلى ـ وَبعده قوله ـ له مافى السموات وَما فى الأرض وَما بينهما وما تحت الثرى ـ فقد ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصاً بجهة الفوقية مخلوق محدث . فثبت بما ذكرنا أن الطريق فى هذه المتشابهات التأويل فى تلك الألفاظ تأدبا فى حق واجب الوجود وبالله التوفيق .

القسم الرابع من هذا الكتاب فى بقية الكلام فى هذا الباب

وفيه فصول :

الفصل الأوّل فى حكم ذكر هذه المتشابهات

اعلم : أن ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق فى الالهيات ، وفى النبوّات وَفى الشرائع . أما فى الالهيات فلأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا فى الله تعالى اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله تعالى واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافى الالهية والقدم .

وأما فى النبوّات فلأن العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات جعلوا هذا طعنا فى نبوّة محمد صلى الله عليه وَسلم ، وقالوا لوكان رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفا بربه بحيث لم يعرف به ، بل وصفه بصفات المحدثات امتنع كونه رسولا حقا .

وأما فى الشرائع فلأن فيهم من لوسئل لانساق بذلك إلى الطعن فى القرآن ، وقالوا إن القرآن قد غير وبدّل ، والقرآن الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كان خالياً عن هذه الشبهات ، واحتجوا عليه بأن هذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدى وتبيانا وحكمة وشفاء ونوراً ، ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه ، فاما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نورا أو شفاء كاذبة ، وَإما أن تكون الآيات الدّالة على التجسيم وَالتشبيه باطلة كاذبة ، وعلى التقديرين فى القرآن طعن لازم . فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز ، ولكن من الكلام مجاز موهوم لقول باطل واعتقاد فاسد ، فانه يجب أن تتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به ليصير ذلك سبباً لزوال تلك الايهام الباطل ، ولم يوجد فى القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح ، فان قوله ــ قل هو الله أحد ــ وقوله : ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ــ لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعلّ ، وكل ذلك يوجب الطعن فى القرآن ، وَهذا حكاية هذه الشبهة فى هذا الباب .

واعلم : أن العلماء المحققين ذكروا أنواعا من الفوائد فى انزال المتشابهات :

الأوّل : أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق ، فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب قال الله تعالى ــ أم

حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين — .

والثانى : لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به . أما لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه مايقوّى مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجتهد فى التأويل كل صاحب مذهب ، وَإذا بالغوا فى ذلك التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق تتخلص المبطل عن باطله فنصل إلى الحق .

والثالث : أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، و يصل إلى ضياء الاستدلال والحجة . أما لو كان كله محكما لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ يبقى فى الجهل والتقليد .

والرابع : أن القرآن لما كان مشتملا عل المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلم طريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر فى تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو ، وعلم أصول الفقه ومعرفة طريق الترجيحات ، وَلو لم يكن القرآن مشتملا على هذه المتشابهات لم يفتقر إلى شيء من ذلك فكان لا يراد المتشابهات هذه الفوائد .

الخامس : وهو السبب الأقوى أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص ، والعوام تنبو فى أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة . فمن سمع من العوام فى أوّل الأمر اثبات موجود ليس بجسم ، ولا متحيز ولا مشار إليه ظنّ أن هذا عدم محض فوقع فى التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه ، ويكون مخلوطاً بما يدلّ على الحق الصريح .

فالقسم الأوّل : وهو الذى يخاطبون به فى أوّل الأمر يكون من باب المتشابهات . والقسم الثانى : وهو الذى يكشف لهم فى آخر الأمر هو من المحكمات ، فهذا مالخصناه فى هذا الباب وبالله التوفيق .

الفصل الثانى فى أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ؟

قال المجسم : إنا وان قلنا انه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة إلا أنا نعتقد أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته ، وذلك يمنع من القول بالتشبيه ، فان اثبات المساواة فى الأمور لايوجب اثبات التشبيه . ويدلّ عليه أنه تعالى صرح فى كتابه بالمساواة فى الصفات الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه .

فالأوّل : قال فى صفه نفسه ـ اننى معكما أسمع وأرى ـ وقال فى صفة الانسان ـ فجعلنا سميعاً بصيرا ـ .

الثانى : قال تعالى ـ واصنع الفلك بأعيننا ـ وقال فى الانسان ـ ترى أعينهم تفيض من الدمع ـ .

الثالث : قوله تعالى ـ بل يداه مبسوطتان ـ وفى الانسان ـ بما قدّمت يداك ـ وقال فى نفسه ـ مما عملت أيدينا أنعاماً ـ وفى الانسان ـ يد الله فوق أيديهم ـ .

الرابع : قال تعالى ـ الرحمن على العرش استوى ـ وفى الانسان ـ لتستووا على ظهوره ـ .

الخامس : قال فى صفة نفسه ـ العزيز الجبار ـ ووصف الخلق بذلك فقال إخوة يوسف ـ أيها العزيز ـ وقال ـ كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ـ .

والسادس : سمى نفسه بالعظيم ، ثم وصف العرش فقال ـ ربّ العرش العظيم ـ .

والسابع : وصف نفسه بالحفيظ العليم ووصف يوسف نفسه بهما . وقال ـ إنى حفيظ عليم . وقال ـ وبشروه بغلام عليم – وقال فى آية أخرى ـ بغلام حليم ـ .

الثامن : سمى تحية سلاما . وقال ـ تحيتهم يوم يلقونه سلام ـ . وسمى نفسه سلاما كما قال صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلاة « اللهمّ أنت السلام ومنك السلام تباركت ربنا ياذا الجلال والاكرام »

التاسع : المؤمن قال الله تعالى ـ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ـ ووصف به نفسه فقال ـ السلام المؤمن ـ .

العاشر الحكم : قال الله ـ ألا له الحكم ـ ووصفنا به فقال ـ فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ـ .

الحادى عشر : الراحم الرحيم ، وهذا ظاهر .

الثانى عشر : الشكور قال الله ـ ان ربنا لغفور شكور ـ .

الثالث عشر: العلىّ. الانسان يسمى بذلك منهم كعلىّ رضى الله عنه .

الرابع عشر : الكبير قال فى نفسه ـ وهو العلى الكبير ـ وقال ـ ان له أبا شيخا كبيرا ـ وقال حكاية عن المرأتين ـ وأبونا شيخ كبير ـ

الخامس عشر الحميد : والله تعالى وصف نفسه فى كتابه به فقال ـ تنزيل من حكيم حميد ـ .

السادس عشر : الشهيد فقال فى حق الخلق ـ فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد ـ .

والسابع عشر : الحق ، قال ـ فتعالى الله الملك الحق ، وبالحق أنزلناه وبالحق نزل ، الملك يومئذ الحق للرحمن ، ولا يأتونك بمثل الاجئناك بالحق ، هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ـ .

الثامن عشر الوكيل : قال الله تعالى ـ وهو على كل شىء وكيل ـ وقد يوصف الخلق بذلك فيقال فلان وكيل فلان .

التاسع عشر : المولى ، قال تعالى ـ ذلك بأن الله مولى الذين امنوا وأن الكافرين لا مولى لهم ـ ثم قال فى حقنا ـ ولكل جعلنا موالى ـ والنبىّ صلى الله عليه وسلم قال « من كنت مولاه فعلىّ مولاه . » .

العشرون الولىّ : قال الله تعالى ـ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ـ وقال النبىّ « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » وقال تعالى ـ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ـ .

الحادى وَالعشرون الحى : قال تعالى ـ هو الحى لا إله إلا هو، الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم ـ وقال ـ وجعلنا من الماء كل شىء حى ـ .

الثانى والعشرون : الواحد قال تعالى ـ قل إنما هو إله واحد ـ ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء فيقال ثوب واحد وانسان واحد

الثالث والعشرون التواب : قال تعالى ـ ان الله كان توابا رحيما ـ ويسمى الخلق به فقال ـ إن الله يحب التوّابين ـ .

الرابع والعشرون : الغنى ، قال تعالى ـ والله الغنى ـ وَقال ـ إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء ـ وقال « خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم »

الخامس والعشرون النور : قال الله تعالى ـ الله نور السموات والأرض ـ وقال ـ يسعى نورهم بين أيديهم ـ .

السادس والعشرون : الهادى قال الله تعالى ـ ولكن الله يهدى من يشاء ـ وقال إنما أنت منذر ولكل قوم هاد ـ .

السابع والعشرون المستمع : قال الله تعالى ـ قال فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون ـ وَقال لموسى عليه السلام ـ فاستمع لما يوحى ـ .

الثامن والعشرون القديم : قال تعالى ـ حتى عاد كالعرجون القديم ـ

واعلم أنه لا نزاع فى اللفظ الموجود والشىء الواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحى والمريد والسميع والبصير والمتكلم والباقى واقع على الحق سبحانه وتعالى وعلى خلقه . فثبت بما ذكرنا أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفا بأنه شبه الله بالخلق وبأنه شبهه . ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه إلا فى بعض الأحوال والصفات إلا أنا نعتقد أنه تعالى ، وان كان جسما إلا أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته . فثبت أن اطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور . هذا جملة كلامهم فى هذا الباب .

واعلم : أن حاصل هذا الكلام من جانبنا أنا قد دللنا فى القسم الأول من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية ، فلو كان البارى تعالى جسما لزم أن يكون مثلا لهذه الأجسام فى تمام الماهية وحينئذ يكون القول بالتشبيه لازما . أما مالم يدل الدليل على الشىء فى الموجودية والعالمية والقادرية ، فانه لا يوجب تماثلها فى تمام الماهية فظهر الفرق وبالله التوفيق .

الفصل الثالث : فى أن من يثبت كونه تعالى جسما متحيزا مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا ؟ للعلماء فيه قولان :

أحدهما : أنه كافر وهو الأظهر ، وهذا لأن من مذهبنا أن كل شىء يكون مختصا بجهة وحيز ، فانه مخلوق محدث وله إله أحدثه وخلقه . وأما القائلون بالجسمية والجهة الذين أنكروا وجود موجود آخر سوى

هذه الأشياء التى يمكن الاشارة إليها فهم منكرون لذات الموجود الذى يعتقد أنه هو الاله ، فاذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفارا لا محالة ، وهذا بخلاف المعتزلة ، فانهم يثبتون موجوداً وراء هذه الأشياء التى يشار إليها بالحس إلا أنهم يخالفوننا فى صفات ذلك الموجود ، والمجسمة يخالفوننا فى اثبات ذات المعبود ووجوده فكان هذا الخلاف أعظم فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ، ولوجوده والمعتزلة فى صفته لافى ذاته .

والقول الثانى : أنا لا نكفرهم ، لأن معرفة التنزيه لو كانت شرطا لصحة الايمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بايمان أحد إلا بعد أن يتفحص أن ذلك الانسان هل عرف الله بصفة التنزيه أولا ، وحيث حكم بايمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطا للايمان .

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب ، ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله فى الدنيا والآخرة سبباً للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات برحمته انه أرحم الراحمين ، والحمد لله رب العالمين .

تم أساس التقديس

ويليـــــه

الدرة الفاخرة

الدرة الفاخرة

فى

تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء
فى وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم

لمولانا ملا عبد الرحمن الجامى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته . فتعين فى باطن علمه مجالى ذاته وصفاته . ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهره من الباطن فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين والصلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى . وعلى آله وصحبه الذين لهم فى وراثة هذه الفضيلة يد طولى .

أما بعد : فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفية ، والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته ، وحقائق أسمائه وصفاته ، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص فى كمال قدسه وعزته . ومايتبع ذلك من مباحث أخر يؤدى إليها الفكر والنظر ، والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف .

ويصونها عن كل متعصب متعسف ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

تمهيد : اعلم أن فى الوجود واجباً وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا ، فانّ الممكن وإن كان متعدّداً لا يستقل بوجوده فى نفسه ، وهو ظاهر ، ولا فى إيجاده لغيره ، لأن مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود ، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ، فاذا ثبت وجود الواجب .

ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، والشيخ أبى الحسين البصرى من المعتزلة أن وجود الواجب ، بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا ، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجوذات الخاصة لفظاً لا معنى ، وبطلانه ظاهر كما بين فى موضعه لعدم زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته ، ولوقوعه مورد التقسيم المعنوى صرفه بعضهم عن الظاهر بأن مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى : أى ليس شيء فى الخارج هو الماهية وآخر قائم بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

وذهب : جمهور المتكلمين إلى أن للوجود مفهوما واحداً مشتركا بين الموجودات ، وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة باضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذاك ووجودات الأشياء هى هذه الحصص ، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة

عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم ، وذهنا وخارجا عند الآخرين .

وحاصل مذهب الحكماء أن للوجود مفهوما واحداً مشتركا بين الوجودات ، والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها لا بمجرّد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها ، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج ، فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض النور ، وكذا بياض الثلج والعاج ، بل كالكمّ والكيف المشتركين فى العرضية ، بل الجوهر والعرض المشتركين فى الامكان والوجود إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى أقسام الممكن ، وأقسام العرض توهم أن تكثر الوجودات ، وكونها حصة حصة إنما هو بمجرّد الاضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك ، وليس كذلك ، بل هى حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها . وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضاً خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق . فهناك أمور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته إلى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق . فمفهوم الوجود ذاتى داخل فى حصصه ، وهما خارجان عن

الوجودات الخاصة ، والوجود الخاص عين الذّات فى الواجب تعالى وزائد خارج فيما سواه .

تفريع : إذا عرفت هذا فنقول كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبى ، وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ، ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتباريا غير موجود إلا فى العقل ، ويكون معروضه موجودا حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدلّ على عرضيته بالنسبة إلى أفراده ، فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الماهيات والذاتيات بالتشكيك . وأقوى ماذكروه أنه إذا اختلفت الماهية ، والذّاتى فى الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحداً ، وهو منقوض بالعارض ، وأيضاً الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لايوجب تغاير الماهية .

قال الشيخ صدر الدين القونوى رضى الله تعالى عنه فى رسالته الهادية : إذا اختلفت حقيقة فى كونها فى أىّ شىء أقوى أوأقدم أوأشدّ أوأولى فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع فى الحقيقة الظاهرة أىّ حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما ، فقابل يستعد لظهور الحقيقة فيه من حيث هى أتمّ منها من حيث ظهورها فى

قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة فى الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى تعين تلك الحقيقة تعيناً مخالفا لتعينه فى أمر آخر ، فلا تعدّد فى الحقيقة من حيث هى ولا تجزئة ولا تبعيض . وأما ماقيل لو كان الضوء والعلم يقتضيان زوال العشى ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة .

ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف ، والعيان لا النظر والبرهان ، فانهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة ، وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة وَلا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة منّ الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هى ، وهذا النور يظهر فى الباطن عند ظهور أطوار وراء العقل ، ولا تستبعدنّ وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة تكاد لا يعرف عددها إلا الله تعالى ، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل ، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض مالا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقيد ، ولا يقيدها التعين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل ، فان كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا

إلى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج ، وكل من تصدى لبيان امتناعه بالاستدلال لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال ، وَالمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية ، وَالاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين وَالأدلة ، فان الباحثين عنها تصحيحا وتزييفا وتقوية وتضعيفا ماقدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وَشبه ضعيفة واهية فمن الأدلة الدالة على امتناع وجود الكلى الطبيعى ماأورده المحقق الطوسى فى رسالته المعمولة فى أجوبة المسائل التى سأله عنها الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره ، وهو أن الشيء العينى لا يقع على أشياء متعددة ، فانه ان كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان أشياء ، وان كان فى الكل من حيث هو كل ، وَالكل من هذه الحيثية شئ واحد فلم يقع على أشياء ، وان كان فى الكل بمعنى التفرق فى آحاده كان فى كل واحد جزء من ذلك الشيء ، وان لم يكن فى شيء من الآحاد ، ولا فى الكل لم يكن واقعا عليه . وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفنارى فى شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الأوّل . وَقال معنى تحقق الحقيقة الكلية فى أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعيين وأخرى بذلك التعين ، وهذا لا يقتضى كونها أشياء كما لايقتضى تحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة ، بل متباينة كونها أشخاصا . ثم قال : فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما . قلت هذا استبعاد

حاصل من قياس الكلى على الجزئى والغائب على الشاهد ، ولا برهان على امتناعه فى الكلى ، وَمنها ما أفاده المولى قطب الدين الرازى ، وهو ان عدة من الحقائق كالجنس والفصل وَالنوع تتحقق فى فرد فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة ، وأجاب عنه العلامة الفنارى بأنه من الجائز أن تكون عدة من الحقائق المتناسبة موجودة بوجود واحد شاملا لهـا من حيث هى كالأبوة القائمة بمجموع أجزاء الأب من حيث هو مجموع ، ولا يلزم من عدم الموجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا ، بل هم مصرّحون بأن جعل الجنس والفصل والنوع واحد .

وأما الدلائل الدالة على وجود الكلى الطبيعى فى الجملة فليست ممـا تفيد هذا المطلوب على اليقين ، بل على الاحتمال مع أنها مذكورة فى الكتب المشهورة مع مايرد عليها ، فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بمـا يدلّ على اثبات هذا المطلوب بعينه . فنقول : لاشك أن مبدأ الموجودات موجود بعينه ، فلا يخلو إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ، ولاجائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده إلى غير هو الوجود والاحتياج ينافى الوجوب ، فتعين أن يكون حقيقة الوجود ، فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب ، وان كان متعينا يمتنع أن يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا ، فالواجب محض ماهو الوجود ، والتعين صفة عارضة . فان قلت لم

لا يجوز أن يكون التعين عينه . قلت ان كان التعين بمعنى مابه التعين يجوز أن يكون عينه ، لـكن لا يضرنا ، فان مابه تعينه إذا كان ذاته ينبغى أن يكون هو فى نفسه غير متعين والا تسلسل ، وان كان بمعنى التشخص لايجوز أن يكون عينه ، لأنه من المعقولات الثانية التى لايحاذى بها أمر فى الخارج .

ثم إنه لايخفى على من تتبع معارفهم المثبتة فى كتبهم أن ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لايدلّ إلا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية ، والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية ، والخارجية ليس لهـا تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية ، فلا مانع أن يثبت لها تعين بجامع التعينات كلها لا ينافى شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لاذهنا ولا خارجا إذا تصوّره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الـكلى بين جزئياته لاعن تحوله وظهوره فى الصور الـكثيرة ، والمظاهر الغير المتناهية علماً وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة ، واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الحيوانية السارية فى أقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة ، بل النفس الناطقة الـكمالية ، فانها إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان التروّض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر فى صور كثيرة من غير تقيد وانحصار ، فتصدق تلك الصور عليها وتتصادق لاتحاد عينها كما يتعدد لاختلاف صورها ، ولذا قيل فى

ادريس إنه هو (الياس المرسل إلى بعلبك) لا بمعنى أن العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية ، وإلا لكان قولا بالتناسخ ، بل ان هوية ادريس مع كونها قائمة فى انية وجوده وصورته فى السماء الرابعة ظهرت وتعينت فى انية الياس الباقى إلى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحدا ، ومن حيث التعين الصورى اثنين كتحوّل جبريل وميكائيل وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهرون فى الآن الواحد فى مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم ، وكذلك أرواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلى رحمة الله عليه أنه كان يرى فى زمان واحد فى مجالس متعددة مشتغلا فى كل بأمر غير ما فى الآخر ، ولما لم يسع هذا الحديث أوهام المتوغلين فى الزمان ، والمكان تلقوه بالردّ والعناد ، وحكموا عليه بالبطلان والفساد .

وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق لما رأوه متعاليا عن الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية فجوّزوا ظهوره فى كل زمان وكل مكان ، بأى شأن شاء وبأى صورة أراد .

تمثيل : إذا انطبقت صورة واحدة جزئية فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات ، فلا شك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ، وأن هذا التكثر غير قادح فى

وحدتها ، والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر بحسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه ولله المثل الأعلى بمنزلة الصورة الواحدة ، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير فى ذاته المقدسة ، ومن غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفته فى المثال المذكور .

القول فى وحدته

لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة واحدة موجودة بوجود خاص ، وعند شيخهم والحكماء وجوداً خاصاً احتاجوا فى اثبات وحدانيته ونفى الشريك عنه إلى حجج وبراهين كما أوردوها فى كتبهم .

وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه ، فانه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنينية وتعدّد من غير أن يعتبر فيه تعين وتقيد ، فكل مايشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد ، فهو الموجود أو الوجود الاضافى لا المطلق .

نعم يقابله العدم ، وهو ليس بشىء . ثم ان لوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته ، وهى اعتباره من حيث هو هو ، وهى ليست بهذا الاعتبار نعتا للواحد ، بل عينه ، وهى المراد عند المحققين بالأحدية الذاتية ، ومنها تنتشئ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعنى

العدديتين ، وهى إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية ، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية .

القول الكلى فى صفاته

ذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته ، فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة ، وعلى هذا القياس ، وذهب الحكماء إلى أن صفاته تعالى عين ذاته لابمعنى أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة ، بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا ، مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الأشياء وظهورها عليك ، بل تحتاج فى ذلك إلى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى ، فانه لايحتاج فى انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به ، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم ، وكذا الحال فى القدرة ، فان ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار قدرة ، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم .

وأما الصوفية قدس الله أسرارهم فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل ، قال الشيخ الأكبر رضى الله تعالى عنه : قوم ذهبوا إلى نفى الصفات ، وذوق الأنبياء والأولياء يشهد بخلافه ، وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة ، وذلك كفر

محض وشرك بحت وقال بعضهم قدس الله سره : من صار إلى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ، ومن صار إلى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة ، فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل . وقال أيضا رضى الله عنه: ذواتنا ناقصة ، وإنما تكملها الصفات ، فأما ذات الله تعالى فهى كاملة لا تحتاج فى شىء إلى شىء إذ كل محتاج فى شىء إلى شىء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته تعالى كافية للكل فى الكل ، فهى بالنسبة إلى المعلومات علم ، وبالنسبة إلى المقدورات قدرة ، وبالنسبة إلى المرادات إرادة ، وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه .

القول فى علمه تعالى

أطبق الكل على اثبات علمه تعالى إلا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم ، ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الأمر فى تعلق علمه سبحانه بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه .

وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم فى هذا المقام . وحاصل ماقاله الشيخ فى الاشارات أن المبدأ الأوّل تعالى لما عقل ذاته بذاته ، وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له ، فصور الكثرة التى هى معقولاته هى

معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات ، فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة ، وَذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها ، بل هى واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات لاينافى وحدة علتهما الملزومة إياها سواء كانت تلك اللوازم متقرّرة فى ذات العلة أو مباينة له فاذن تقرّر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم عليها بالعلة والوجود لا يقتضى تكثره . والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المتقرّرة فيه . واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لاشكّ فى أن القول بتقرّر لوازم الأوّل فى ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ، وقول بكون الأوّل موصوفا بصفات غير إضافية وَلاسلبية ، وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيراً . وقول بأن معلوله الأوّل غير مباين لذاته ، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته ، بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى . وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائيون القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعانى ثم أشار المحقق إلى ماهو الحق عنده وقال : العاقل كما لايحتاج فى ادراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج أيضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو ، واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصوّرها أو

تستحضرها ، فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة مّا من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصورة فيك ، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بتلك الصورة فقط أو على سبيل التركيب . فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال الفاعل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ . ولا تظنّ أن كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك إياها فانك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها ، وإنما كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، فان حصلت بتلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك . ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ، فاذاً المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هى حالة فيه . وإذا تقرّر هذا فأقول : قد علمت أن الأوّل تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود إلا فى اعتبار المعتبرين وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأوّل . فاذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأوّل فاحكم بكون المعلولين أيضا

أعنى المعلول الأوّل وعقل الأوّل له شيئا واحداً فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأوّل والثانى متقرّراً فيه ، وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضاً فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقل الأوّل إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الأوّل تعالى عن ذلك . ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها ، وهى تعقل الأوّل الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأوّل الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها . والأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه . وأورد عليه بعض شارحى فصوص الحكم أن تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتى معلومة للحق سبحانه قبل وجودها فكيف يكون علم الأوّل سبحانه بها عين وجودها ؟ . وأيضا تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلى الفعلى المتعلق بالكليات كليا ، وبالجزئيات أيضا جزئيا السابق على وجود الأشياء ، وأيضا يلزم احتياج ذاته فى أشرف صفاته إلى ما هو غيره وصادر عنه . والحق أن من أنصف من نفسه علم أن الذى أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود سواء كان العدم

زمانيا أو غير زمانى يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجاده اياها وإلا لم يمكن فيه اعطاء الوجود لها ، فالعلم بها غير وجودها ، والقول باستحالة أن يكون ذاته وعلمه الذى هو عين ذاته محلا للأمور المتكثرة انما يصحّ إذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق ، أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقيد والتعين ، فلا يلزم ذلك ، وفى الحقيقة ليس حالا ولا محلا ، بل شىء واحد يظهر بالمحلية تارة وبالحالية تارة أخرى .

زيادة تحقيق

إذا علم الأوّل سبحانه ذاته بذاته ، فهو باعتبار أنه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما ، وباعتبار أنه يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علما فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها إلا بحسب الاعتبار . وإذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه لحقه النورية . وإذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه غير فاقد له شاهدا إياه غير غائب عنه تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية والموجودية والشاهدية والمشهودية ، ولاشك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبارات التى هى صفاته لايحتاج إلى صورة زائدة عليه ، وكذلك علمه بماهيات الأشياء وهوياتها فان ماهياتها وهويّاتها ليست عبارة إلا عن الذات العالية متلبسة [1] بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة التعقل بعضها عن بعض

(١) وفى نسخة متمايزة .

جمعا وفرادى على وجه كلى أو جزئى ، فلا يحتاج فى العلم بها إلى صورة زائدة فلا فعل هناك ، ولاقبول ولاحال ولامحل ولا احتياج فى شىء من كمالاته إلى ماهوغيره صادرعنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً .

القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء

قالت الحكماء : يعلم الأوّل سبحانه الأشياء بسبب علمه بذاته ، لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ تفاصيل الأشياء فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها . وهو علمه تعالى بذاته ، فان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أولا . فالعلم بذاته التى هى علة ذاتية للمعلول الأوّل يتضمن العلم به . ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا وهكذا إلى آخر المعلولات ، فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا ، فاذا فصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصلة ، فهو كأمر بسيط يكون مبدأ لتفاصيل أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالأشياء وتفاصيلها ، ونظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها اجمالا ، وكونه مبدأ لتفاصيلها ، ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية ، فان الجزئيات أيضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه بها أيضا ، وقد اشتهر عنهم أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته

الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين ، وقال : نفى تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم ، وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ، ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ؟ بل لما نفوا عنه السكون فى المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما نفوا عنه السكون فى الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة، فقالوا : كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيدا فى أى جهة من جهات عمرو، وكيف تكون الاشارة منه إليه ، وكم بينهما من المسافة ، وكذلك فى جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شىء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى كذلك العالم بالأزمنة إذا لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيداً فى أى زمان يولد وعمرا فى أى زمان ، وكم يكون بينهما من المدّة ؟ وكذلك فى جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة ، ولا يجعل نسبة شى منها إلى زمان يكون حاضرا له ، فلا تقول هذا مضى ، وهذا ما حصل بعد ، وهذا موجود الآن ، بل يكون جميع ما فى الأزمنة حاضراً عنده متساوى النسبة إليه مع علمه بنسبة البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض . إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم أوهام المتوغلين فى المكان والزمان حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون إلى مكان يختص به ، وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون إن هذا فاته وان ذلك لم يحصل له بعد وينسبون من ينفى ذلك عنه إلى

القول بنفى العلم بالجزئيات الزمانية وليس كذلك ، وفى كلام الصوفية قدّس الله تعالى أسرارهم أن الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شىء إما لذاته أو بشرط أو شروط فيكون كل شىء لازمه أو لازم لازمه ، وهلم جرا فالصانع الذى لا يشغله شأن عن شأن وَاللطيف الخبير الذى لا يفوته كمال لابدّ وأن يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعا وَفرادى إجمالا وتفصيلا إلى مالا يتناهى ، وأيضاً فى كلامهم أن الحق سبحانه وَتعالى لاطلاقه الذاتى له المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الأشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة فى الأرض ولا فى السماء . فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين .

أحدهما : من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء .

والثانى : من حيث أحديته المحيطة بكل شىء ، ولا يخفى عليك أن علمه تعالى بالأشياء على الوجه الثانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الأوّل ، فان الأوّل علم غيبى بها قبل وجودها والثانى علم شهودى بها عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك علمان ، بل الحق أن الأوّل بواسطة وجود متعلقة أعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسميه شهودا وحضورا لا أنه حدث هناك علم آخر. فان قلت يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثانى مخصوصا بالموجودات الحالية .

قلت نعم لـكن الموجودات كلها بالنسبة إليه تعالى حالية ، فان الأزمنة

متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ فى كلام بعض المحققين عن قريب .

القول فى الارادة

اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق القول بأنه مريد ، لكن كثر الخلاف فى معنى ارادته . فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقية . وعند الحكماء هى العلم بالنظام الأكمل وَيسمونه عناية . قال ابن سينا : العناية هى احاطة علم الأوّل تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، فعلم الأوّل بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأوّل الحق . وَتحرير المذهبين أن نقول لايخفى أن مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لايكفى فى وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج إلى تحريك الأعضاء بالقوّة المنبثة فى العضلات فذاتنا هو الفاعل ، والقوّة العضلية هى القدرة وتصوّر ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هى العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هى التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية ، فهذه أمور متغايرة متمايزة ، فلكل واحد منها مدخل فى صدور ذلك الشيء . فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله بالأغراض يثبتون له ذاتا

وقدرة زائدة على ذاته ، وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائدا أيضاً على ذاته وارادته كذلك ، ويجعلون للمجموع مدخلا فى الايجاد سوى العلم بالمصلحة فتكون هى غرضا وغاية لا علة غائية .

وأما الحكماء فأثبتوا له ذاتا وعلما بالأشياء هو عين ذاته ، ويجعلون الذات مع العلم كافيين فى الايجاد ، فعلمه عين قدرته وعين ارادته ، إذ هو كاف فى الصدور ، وليس له حالة شبيهة بالميلان النفسانى الذى للانسان فما يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات ، فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره منا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه .

وأما الصوفية المحققون قدس الله أسرارهم فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته ، لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين فى اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج ، والحكماء فى نفيها بالمرة .

القول فى القدرة

ذهب المليون كلهم إلى أنه تعالى قادر : أى يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه .

وأما الفلاسفة فانهم قالوا : إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه ، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الايجاب زعما منهم أنه الكمال التام .

وأما كونه تعالى قادرا بمعنى إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين ، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لا زمة لذاته كلزوم الصفات الكمالية له ، فيستحيل الانفكاك عنها ، فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق ، وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه وتعالى .

وأما الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلا والعلم بالنظام الأكمل واختيارا فى ايجاد العالم ، لكن لا على النحو المذكور المتصور من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها ، فمثل هذا مستنكر فى حقه سبحانه لأنه أحدىُّ الذات وأحدىُّ الصفات وأمره وَاحد وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد فلا يصح لديه تردد وَلا امكان حكمين مختلفين ، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد فى نفسه ، فالاختيار الالهى إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس ، وإنما معلوماته سواء قدر وجودها أو لم يقدر مرتسمة فى عرصة علمه أزلا وأبدا ومرتبة ترتيبا لا أكمل منه فى نفس الأمر وان خفى ذلك على الأكثرين ، فالأولوية بين أمرين يتوهم امكان وجود كل منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردد ، وأما فى نفس الأمر فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود . فان قلت قد استدلّ الفرغانى رحمه الله تعالى فى شرحه للقصيدة التائية بقوله تعالى ـ ألم تر إلى

ربك كيف مدّ الظل ـ أي ظلّ التكوين على المكونات ـ ولو شاء لجعله ساكنا ـ ولم يعده ، على أن الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر ، وكان له أن لا يشأ فلا يظهر ، قلت قولهم ان لم يشأ لم يقع صحيح ، وقد وقع فى الحديث « مالم يشأ لم يكن » ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضى صدق التالى أو امكانه فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا عن الاختيار الجازم المذكور ، فقولهم فى الايجاد الكلى للعالم كان له أن لايشأ فلايظهر ، إما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة ، وإما لأنه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غنى عن العالمين ، فالصوفية متفقون مع الحكماء فى امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية ومخالفون معهم فى اثبات ارادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات .

القول فى أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا ؟

اعلم أن المتكلمين ، بل الحكماء أيضاً اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار ، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد إلى الايجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة ، فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل ، وذهبوا إلى نفى الأثر القديم ، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفى الاختيار .

وأما الصوفية قدّس الله تعالى أسرارهم فجوزوا استناد الأثر القديم

إلى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم فانهم قالوا أفاد الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضى أمرا لذاته : أى لابشرط زائد عليه ، وهو المسمى غيرا ، وان اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له مادامت ذاته كالقلم الأعلى ، فانه أوّل مخلوق حيث لاواسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه وكأنهم تمسكوا فى ذلك بما ذكره الآمدى من أن سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد إيجابا ، فكما أن سبق الايجاد الايجابى سبق بالذات لابالزمان ، فيجوز مثله هاهنا بأن يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجبا فى الأزل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود ، وإن تفاوتا فى التقديم والتأخير بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات ، وان كانت معها فى الزمان ، فان قيل انا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغى نعلم بالضرورة أن القصد إلى غير ايجاد الموجود محال ، فلابدّ أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا ، قلنا تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما فى الوجود زمانا ، لأن المحال هو القصد إلى ايجاد الموجود بوجود قبل ، وبالجملة فالقصد إذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه ، وإذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا

إلى أفعالنا . فان قيل : نحن إذا راجعنا وجداننا ولا حظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يعقل إلا حال عدم حصوله كما أن إيجاده لا يعقل إلا حال حصوله ، وان كان سابقا عليه بالذات ، وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصوّر معنى القصد والارادة كما ينبغي . قلنا الراجع إلى وَجدانه إنما يدركه قصده وارادته الحادثة الناقصة لا الارادة الكاملة الأزلية ، وَلا شك أنهما مختلفان حكما فالأولى ليست كافية في تحصيل المراد ، وَلهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فأين إحداهما من الأخرى ؟ .

اعلم أن الصفات الكمالية كالعلم وَالارادة والقدرة لها اعتباران .

أحدهما : اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين ، وهي بهذا الاعتبار أزلية أبدية كاملة لا شائبة نقص فيها .

وَثانيهما : أن نسبة الماهيات النير المجعولة إلى نوره الوجودي كنسبة المرآة إلى ما ينطبع فيها ، ومن شأن المتجلي بصفاته الكمالية أن يظهر بحسب المجلى لا بحسب المتجلي ، فاذا تجلى في أمر ما ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المجلى ، فالعارف إذا أدركها بوجدانه أضاف النقص إلى عدم قابلية المجلى وأسندها إليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة النقص ، وإن أسندها إليه سبحانه ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره في مجاليه لا بحسب

صرافة وحدته ، أما غير العارف إذا أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز بعض المراتب عن بعض أو نفاها عنه بالمرّة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

القول فى كلامه سبحانه وتعالى

والدليل على كونه متكلما إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عليه وتواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون له الكلام ، ويقولون إن الله تعالى أمر بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، وكل ذلك من أقسام الكلام .

اعلم أن هاهنا قياسين متعارضين .

أحدهما : أن كلام الله تعالى صفة له ، وكل ماهو صفة له فهو قديم ، فكلام الله تعالى قديم .

وثانيهما : أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلام الله سبحانه حادث فافترق المسلمون إلى أربع فرق ، فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأوّل ، وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى ، وقدحت الأخرى فى كبراه ، وفرقتان ذهبوا إلى صحة الثانى ، وقدحوا فى إحدى مقدمتى الأوّل على التفصيل المذكور . فأهل الحق منهم من ذهبوا إلى صحة القياس الأوّل ، وقدحوا فى صغرى القياس الثانى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل صفة أزلية قائمة بذات الله

تعالى ، وهو بها آمر وناه ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة أو بالكتابة أو الاشارة . فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن ، وبالسريانية فانجيل ، وبالعبرانية فتوراة ، والاختلاف على العبارات دون المسمى ، والتفصيل فى هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى عن شىء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وأداه الأنبياء عليهم الصلاه والسلام إلى أممهم بعبارات دالة عليه ، فلاشك أن هناك أمورا ثلاثة : معانى معلومة ، وعبارات دالة عليها معلومة أيضا ، وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات لافهام المخاطبين ، ولاشك فى قدم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ، وكذا فى قدم صورة معلومية تلك المعانى والعبارات بالنسبة إليه تعالى ، فان كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة ، فلاشك فى قدمه ، وان كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات ، فلاشك أنها باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة ، لكن لايختص هذا القدم بها ، بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها ، لأنها كلها معلومة لله سبحانه أزلا وأبدا ، وان كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق ، وما أثبته المتكلمون من الكلام النفسى ، فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر ، وان كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة ، فلا شك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم وأما المعلوم فسواء كانت العبارات أو مدلولاتها فليس قائما به

سبحانه . فان العبارات وجودها الأصلى من مقولة الأعراض الغير القارة .

وأما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات ، و بعضها من قبيل الأعراض الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه ؟

ولنذكر فى هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى .

قال الامام حجة الاسلام رضى الله تعالى عنه : الكلام على ضربين : أحدهما : يطلق فى حق البارى تعالى . والثانى : فى حق الآدميين ، أما الكلام الذى ينسب إلى البارى تعالى ، فهو صفة له من صفات الربوبية ، فلا تشابه بين صفات البارى تعالى وصفات الآدميين ، فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر وحدتهم وتتقوّم أنيتهم بتلك الصفات ، ويتعين حدودهم ورسومهم بها . وصفة البارى تعالى لاتحد ذاته ولا ترسمه فليست إذاً أشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته تعالى ، ومن أراد أن يعد صفات البارى تعالى فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات البارى تعالى لاتتعدد ، ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا فى مراتب العبارات وموارد الاشارات ، وإذا أضيف علمه إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع ، وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال بصير ، وإذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار الالهية ، وَدقائق جبروت الربوبية يقال متكلم ، فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر

وبعضه آلة الكلام ، فاذا كلام البارى تعالى ليس شيئاً سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه . قال تعالى ـ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمة ربه ـ شرفه بقربه وقرّبه بقدسه ، وأجلسه على بساط أنسه وشافهه بأجلّ صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء تكلم ، وكلما أراد سمع ، وفى الفتوحات الملكية قدس الله مصدرها : ان المفهوم من كون القرآن حروفا أمران : الأمر الواحد المسمى قولا وكلاما ولفظا ، والأمر الآخر يسمى كتابة ورقما وخطا ، والقرآن يخط فله حروف الرقم ، وينطق به فله حروف اللفظ ، فلماذا يرجع كونه حروفا منطوقا بها ؟ هل لكلام الله الذى هو صفته ، أو هل للمترجم عنه ؟ .

فاعلم : أن الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم أنه سبحانه يتجلى فى القيامة فى صور مختلفة فيعرف وينكر ، ومن كان حقيقته تقبل التجلى ، فلا يبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله تعالى لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق بجلاله . وقال أيضاً رضى الله تعالى عنه بعد كلام طويل : فاذا تحققت ما قررناه تبينت أن كلام الله تعالى هو هذا المتلوّ المسموع المتلفظ به المسمى قرآنا وتوراة وزبوراً وإنجيلا . قال الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره فى تفسير الفاتحة : كان من جملة مامنّ الله تعالى على عبده ـ أراد به نفسه ـ أن أطلعه على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوى على كل علم جسيم ، وأراه أنه ظهر عن مقارعة

غيبية واقعة بين صفتى القدرة والارادة منصبغا بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة ، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه حكم المخاطب وحاله وَوقته بالتبعية والاستلزام ، فالذى يظهر من كلام هؤلاء الأكابر أن الكلام الذى هو صفته سبحانه ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد أكرامه ، وأن الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات كالقرآن ، وأمثاله أيضاً كلامه ، لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم وَالارادة وَالقدرة فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة ، يعنى عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه ، فالقياسان المذكوران فى صدر المبحث ليسا بمتعارضين فى الحقيقة ، فان المراد بالكلام فى القياس الأوّل الصفة القائمة بذاته سبحانه ، وفى الثانى ما ظُهر فى البرزخ من بعض المجالى الالهية ، والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين وَالله سبحانه أعلم .

قال بعضهم فى قوله تعالى ـ وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ـ اعلم أن هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التى يقع التقاول فيها ، فان كان واقعا فى العالم المثالى ، فهو شبيه بالمكالمة الحسية ، وذلك بأن يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول ، وان كان واقعا فى عالم الأرواح من حيث تجردها ، فهو كالكلام النفسى فيكون قول الله تعالى لهم إلقاءه فى قلوبهم المعنى

المراد ، ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه ، فانه عين المتكلم فى مرتبة ، ومعنى قائم به فى أخرى كالكلام النفسى ، وأنه مركب من الحروف ومعبر بها فى العالم المثالى والحسى بحسبهما .

القول فى بيان أن لاقدرة للممكن

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى رضى الله تعالى عنه إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل ان الله أجرى عادته بأن يوجد فى العبد قدرة واختيارا ، فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما ، فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا واحداثا ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته ، وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له . وقال الحكماء : هى واقعة علي سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود الحق لما تنزل من مرتبة وحدته و إطلاقه إلى مراتب التكثر والتقيد إنما تنزل بأحدية جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل كذلك تقيدت صفاته وأسماؤه بحسبها ، فعلم العباد وارادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مرتبة اطلاقها إلى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد ، فأفعالهم

الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم، وليس لهم قدرة وراء ذلك ، ومعنى كونها مكسوبة لهم أن لخصوصيات استعداداتهم مدخلا فى تقيد القدرة المتعلقة بها المؤثرة فيها ، لا أن لهم تأثيرا فيها ،

القول فى صدور الكثرة عن الوحدة

ذهبت الأشاعرة إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا يجوّزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ، والحكماء منعوا جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط إلا بتعدد الآلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التى هى الأعضاء والقوى الحالة فيها ، أو بتعدد شرط أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم ، فان الحوادث فى العالم العنصرية مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة .

وأما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ، ولا بحسب صفاته الحقيقية ، ولا الاعتبارية ، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الأول ، فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد ، وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى إن شاء الله تعالى ،

ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته ، فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة ، ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه وقوادح فيما ذهب إليه من يخالفه ، والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون فى ذلك ، لكن خالفوهم فى كون المبدأ الأوّل كذلك ، فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا تغايره عقلا لا خارجا كما سبق ، فيجوّزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثره من حيث كثرة صفاته . وأعتباراته . وأما من حيث وحدته الذاتية ، فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية . فالصوفية يوافقون الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأوّل ويوافقون المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأوّل ، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى ، ولما كان المتكلمون يجوّزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقى لا حاجة لهم إلى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه ، بخلاف الحكماء والصوفية فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات

مختلفة كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه والثلثية باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لاغير .

ولما كان المبدأ الأوّل عندهم واحدا من كل الوجوه كان معرفة الوجه فى صدور الكثرة عنه محتاجا إلى لطف قريحة فنورد الوجه الممكن فيه ، وهو أن يفرض الواحد الأوّل (ا) ويصير الصادر عنه (ب) وهو فى المرتبة الثانية فلـ (ا) بتوسط (ب) يكون أثر وليكن (ح) ولـ (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما فى المرتبة الثالثة ثم يكون لـ (ا) مع (ج) أثر وليكن (ه) ولـ (اب) مع (ج) أثر وليكن (ز) ولـ (ا) مع (د) أثر وليكن (ح) ولـ (اب) مع (د) أثر وليكن (ك) ولـ (ج) وحده أثر وليكن (ل) ولـ (ز) وحده أثر وليكن (م) ولـ (ج د) معا أثر وليكن (ن) ومن (اجد) أثر وليكن (س) ومن (بجد) أثر وليكن (ع) ومن (ابجد) أثر وليكن (ف) المرتبة الأولى (ا) المرتبة الثانية (ب) من (ا) المرتبة الثالثة (ج) من (اب) و (د) من (ب) المرتبة الرابعة (ه) من (اجز) من (ابج ح) من (اوط) من (ابدى) من (بجك) من (بدل) من (جم) من (زن) من (حدس) من (اجدع) من (بجدف) من (ابجد) وهذه اثنتا عشرة ، وهى المرتبة الرابعة ، وان اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعالى مثلا (ب) بالنظر إلى (ا) وإلى (ب) واليهما وكذلك فى (د) بالنظر إلى (ا) وإلى (ب) وإلى كليهما ، وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات أكثر

من ذلك ، فان تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة ، وما بعدهما صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية ، ويمكن أن يكون للأوّل باعتبار كل واحد منهما فعل وأثر فيصدر منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض . قالوا ويكون فى العقل الأوّل بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات . أحدها : وجوده ، وهو له من الأوّل . والثانى : ماهيته ، وهى له من ذاته . والثالث : علمه بالأوّل ، وهو له بالنظر فى الأوّل .

والرابع : علمه بذاته ، وهو له بالنظر إلى نفسه ؛ فصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله ونفسه ، وإنما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد ولم يدّعوا أنهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة ، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقلّ منها نظرا إلى الأفلاك التسعة الكلية .

وأما أكثر فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس ، ولم يتعرضوا للكواكب السياره والثابتة ، فجوّزوا أن يصدر من المبدأ الأوّل وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض ، وباعتبار دون اعتبار ، وهذه

الاعتبارات ليست مفروضة ، وليست بعلة تامة لشيء ، وإنما هي اعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد فتكثر بسببها معلولاته ، ولا يجب كون الاعتبارات أمورا وجودية عينية ، بل يكفي كونها عقلية ، فإن الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالا كثيرة .

وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنشئة بعضها عن بعض المبتدئة من اعتبار واحد ، وهو الصادر الأوّل وتنشأ منه الاعتبارات الأخر ، ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة ، وهذه الأمور الوجودية تنقسم إلى قسمين : قسم لاحكم للامكان فيه إلا من وجه واحد ، وهو كونه في حقيقته ممكنا مخلوقا فامكانه فيه معقول بالنظر إليه ، فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجده واتصافه به ، بل على شرط هو محض الوجود الحق ، وهذا القسم له الأوّلية الوجودية في مرتبة الايجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الأعلى ، والملائكة المهيمنة ، والكل والأفراد من بعض الوجوه ، يعني من حيث تجرد أرواحهم لا من حيث تعلقها بأبدانهم العنصرية .

والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته وجوده متوقف على أمر وجودي غير محض الوجود الحق ، وهذا الأمر الوجودي إما واحد كالقلم مع اللوح . وإما أكثر كما في سائر الموجودات ، وظهر من هذا

التقرير أن الصادر الأوّل على مذهب الحكماء موجود عينى لا موجود فى رتبته ، وهو العقل الأوّل ، وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأوّل ، فانهم يثبتون فى رتبته موجودات أخر كما سبق . قال الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره : وذلك الواحد الصادر أوّلا عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات يعنى الأعيان الثابتة لها ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أوّل موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا . وبين سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الأوّل كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة . ثم قال قدس سره بعد ذلك : وهذا الوجود العام ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ، ولا يخفى على الفطن أنه إذا لم يكن الوجود العامّ باعتبار مغايرا للوجود الحق فى الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العامّ باعتبار حقيقته ، بل باعتبار نسبة العموم والانبساط . فالصادر الأوّل عندهم فى الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط ، فانه لولم ينبسط أوّلا ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم لم يتحقق قابل أصلا ، وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عينى أصلا . وبهذه النسبة والانبساط تحققت النسب الاسمائية للذات الالهية والحقائق الكونية فى مرتبة العلم الالهى ، فهى سابقة على سائر

الاعتبارات لا حاجة لها إلى اعتبار آخر ، بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرة بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيق ، فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينشأ منها الظهور بصور سائر القوابل منتشئا بعضها من بعض ، وأما انبساطه على القوابل لايجادها فى العين فلا يلزم أن يكون على تلك النسبة ، فيمكن أن يكون الصادر أوّلا بالوجود العينى أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة قدس الله أسرارهم .

بحمد الله تعالى وتوفيقه تمّ طبع كتاب : (أساس التقديس) و (الدرة الفاخرة) مصححين بمعرفتى

أحمد سعد على

من علماء الأزهر الشريف ورئيس التصحيح

القاهرة فى يوم الاثنين ٧ شعبان سنة ١٣٥٤ هـ / ٤ نوفمبر سنة ١٩٣٥ م

ملاحظ المطبعة — مدير المطبعة

محمد أمين عمران — رستم مصطفى الحلبى

فهرس كتاب اساس التقديس

صحيفة

تمت

فهرس كتاب الدرة الفاخرة

صحيفة